ИЗ НАСЛЕДИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

П. Н. Ткачев

АНАРХИЯ МЫСЛИ





Из наследия мировой философской мысли:
социальная философия

П. Н. Ткачев

АНАРХИЯ МЫСЛИ



МОСКВА

ББК 60.5 63.3(2) 66.0 87.6

Ткачев Петр Никитич

Анархия мысли. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. — 168 с. (Из наследия мировой философской мысли: социальная философия.)

В предлагаемую читателям книгу вошли критические статьи известного отечественного мыслителя, критика и публициста, видного деятеля русского революционного движения П. Н. Ткачева. В числе затронутых автором вопросов — объективные критерии прогресса в природе и истории, западничество и славянофильство, национальный фактор в науке и общественном развитии, движущие силы истории, философия анархизма и другие «вечные проблемы» философии и жизни, которые и поныне волнуют наше общество.

Книга будет интересна не только философам и историкам, но и широкому кругу читателей, желающих ознакомиться с творчеством одного из властителей дум русской интеллигенции второй половины XIX столетия.

Издательство «Книжный дом "ЛИБРОКОМ"».
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 9.
Формат 60×90/16. Печ. л. 10,5. Зак. № 2815.

Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД».
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 11А, стр. 11.

ISBN 978-5-397-01074-0





ЧТО ТАКОЕ ПАРТИЯ ПРОГРЕССА

(По поводу «Исторических писем» П. Л. Миртова. 1870)

I

Едва ли есть много слов в общественном обиходе, которыми бы так часто или, лучше, так постоянно злоупотребляли, как слово *прогресс*. Из слов, общих практической рутине и отвлеченной теории, это, конечно, одно из самых неопределенных слов. Ему не только придаются различные смыслы различными отраслями науки (например, *прогресс* математика не то, что *прогресс* историка, прогресс историка не совсем то, что *прогресс* естествоиспытателя), но и в одной и той же сфере человеческих знаний или человеческой деятельности различные люди различно его понимают. Несмотря, однако, на всю неопределенность, можно сказать, всю произвольность этого понятия, оно играет очень важную роль в общественном миросозерцании и практической деятельности человека; оно на устах у каждого, им украшаются знамена всевозможных партий; для каждого члена общества, принимающего участие в общественных делах, или думающего о них, или хоть как-нибудь к ним прикосновенного, все остальные члены общества разделяются обыкновенно на два разряда: людей, стоящих за прогресс,— прогрессистов и людей, стоящих за сохранение и неприкосновенность существующих форм, понятий, идеалов, нравов, обычаев и т. п.,— консерваторов, рутинеров. Это общее подразделение людей на две категории определяет практические отношения человека к его ближним в известных сферах деятельности: оно помогает, защищает и поддерживает одних, борется с другими; к одним относится как к друзьям и помощникам, к другим — как к врагам и ненавистникам. Слово, которое имеет такое важное практическое значение, которое употребляется как ярлык для отличия друзей от врагов, должно бы

было, по-видимому, иметь самый точный и определенный смысл; всякая даже самомалейшая неопределенность грозит перепутать взаимные отношения людей до последней возможности: во врагах будут видеть друзей, в друзьях — врагов; братья восстанут на братьев; преследуемые начнут брататься с преследующими. В глазах мыслящих людей ярлык утратит, наконец, всякий смысл; он превратится в стертую или двусмысленную вывеску, которая не дает прохожему уже ни малейшего понятия о товарах, продающихся в лавке. Представьте себе, какое бы неудобство произошло для потребителей, если бы на вывесках лавок вместо точного обозначения продающихся в ней товаров было написано одно только лаконическое слово — «лавка»; хотите вы, например, купить хлеба или мяса, вам придется исколесить весь город, забежать наудачу в десять, двадцать лавок, прежде чем вы наконец отыщете то, что вам надо. Правда, если вы постоянный житель города, то для вас это неудобство только временное; когда вы познакомитесь с содержанием каждой лавки и запомните, в каких именно улицах и в каких домах улицы продается тот или другой товар, лаконизм вывесок уже не будет вас смущать; с их однообразной формулой вы будете теперь соединять уже различные понятия. Слово «лавка», написанное над дверью магазина, в котором продаются сукна, вызовет в вашем уме определенное представление об одном известном роде товаров — о сукне; то же слово над дверьми мясной или мелочной лавки вызовет уже совершенно другое представление, отличное от первого, но не менее его определенное. Конечно, если город велик, если лавок в нем много, и особенно если часто открываются новые, то этот опыт обойдется вам довольно дорого, и вы износите не одну пару обуви и потеряете не одну неделю в тоскливом блуждании из улицы в улицу, из конца в конец, пока не приобретете все необходимые вам сведения. Но если вы не живете постоянно в одном и том же городе, если вам приходится постоянно переезжать из одного места в другое, не останавливаясь нигде долее двух-трех суток, то, конечно, вы будете самым несчастнейшим человеком в мире: лаконизм вывесок станет истинной отравой всей вашей жизни. Вам нужно будет или всюду и всегда опаздывать, или отказаться от всяких покупок. Где что продается, в какой лавке вы можете рассчитывать получить хлеб, в какой — мясо, в какой — платья? Хорошо еще если добрые люди укажут, а если таковых

не окажется? Или если вместо добрых людей вам случится попадать на одних шутников, которые станут вас посылать за хлебом в сапожную лавку, а за сапогами — в книжный магазин? Согласитесь, что ваше положение будет очень и очень неприятно; человека несколько чувствительного и меланхолического оно может довести до сумасшествия или по крайней мере до самоубийства.

Вот именно в таком-то несчастном положении должен находиться каждый человек, классифицирующий своих ближних на людей прогресса и людей рутины (а нужно заметить, что это самая общераспространенная, самая общеупотребительная классификация и что все мы, сознательно или бессознательно, придерживаемся ее), когда ярлык прогресса утрачивает всякий определенный смысл и превращается в лаконическое «лавка», когда им украшаются люди с самыми несходными, с самыми противоположными взглядами, когда его пишут на своем знамени оба враждующих лагеря, когда к «прогрессу» апеллируют и те, которые преследуют, и те, которые протестуют, и угнетатели, и угнетаемые, когда этим словом утешает себя жертва и оправдывает себя тиран. Конечно, это никого не доведет ни до сумасшествия, ни до самоубийства, но — что часто бывает гораздо хуже — заставит наделать множество глупостей. Хорошо еще если человек настолько осторожен, что, не обращая внимания на ярлык, подвергает каждого встречного индивида строгой ревизии и, прежде чем вступить с ним в какие бы то ни было отношения, разбирает его, так сказать, по косточкам. Тогда, разумеется, он не рискует вместо лавки прогресса забрести в лавку рутины; но, во-первых, не все люди в состоянии быть такими осторожными; во-вторых, не всегда такая осторожность возможна и, наконец, в-третьих, всякая классификация становится тогда излишней, теряет свой raison d'être. А между тем потребность в общей классификации так сильна в умах большинства, что оно готово лучше удовлетвориться дурной классификацией, чем не иметь никакой. Для него люди без ярлыков, обозначающих, хотя в самых неопределенных чертах, общий характер их миросозерцания, почти то же, что люди без имени. Как к ним отнестись, о чем с ними заговорить, чего от них можно ждать, чего опасаться, в каких случаях к ним можно обратиться, в каких следует избегать, враги они или друзья — на все эти вопросы, часто требующие немедленного решения, сейчас даст ответ ярлык, которым они сами украсились

или которым их украсило общее о них мнение. Удобство очевидное, и если ярлык имеет сколько-нибудь определенный смысл, то мы редко рискуем попасть впросак; в противном же случае, напротив, мы почти всегда будем ошибаться. Нечего, кажется, и говорить, что общепринятая классификация людей на прогрессистов и непрогрессистов, несмотря на свою общепринятость, страдает самой поразительной неопределенностью,— нет, однако, того мыслящего человека, даже в лагере самых закоснелых и патентованных рутинеров, который бы вполне или отчасти не считал себя «человеком прогресса». С другой стороны, едва ли не большинство людей, относимых обыкновенно, по общему мнению, в лагерь патентованных прогрессистов, по своим воззрениям гораздо ближе стоят к людям противоположного направления, чем к своим солагерникам. Кто не знает, какая отсюда происходит путаница, сколько миража и иллюзии, сколько непредвиденных ренегатств, необъяснимых превращений! Сколько незаслуженных проклятий и незаслуженных похвал, сколько оригинальных мистификаций, сколько умышленной и неумышленной лжи, сколько обмана и разочарований! И все оттого, что перемешали ярлыки или, лучше, что различные люди различно их понимали. И не то чтобы это случилось раз или два, нет, это взаимное непонимание составляет нашу хроническую болезнь; оно никогда не прекращалось и никогда не прекращается; неопределенность общепринятой классификации ставит нас постоянно в то неприятное положение, в которое попали невзначай люди после вавилонского столпотворения. Очевидно, что такая неопределенность может быть объяснена только двумя причинами: или она происходит оттого, что термин, выбранный для классификации, не заключает в себе никакого реального понятия, что это только известная *форма* понятия, которую *можно наполнить каким угодно представлением,* влить какое угодно содержание, подобно тому, как в формальное понятие — *добро, зло* и т. п.; или же оттого, что хотя термин этот сам по себе и реален, но он дурно и неправильно понимается, дурно и неправильно именно потому, что его *считают* за термин чисто формальный, под который каждый вправе подводить свои субъективные и произвольные воззрения, свои субъективные идеалы и мечты. В первом случае термин, без сомнения, не годится для классификации, от него нужно отказаться; хотя отказываться от усвоенных

и привитых терминов очень трудно, хотя это сопряжено с большими неудобствами, но все-таки это лучше, чем взаимно обманывать друг друга ничего не говорящим двусмысленным ярлыком, под которым каждый имеет право понимать все, что ему вздумается. Людям нередко уже приходилось отказываться от установившихся терминов взаимной классификации. Было время, когда они делили себя только на злых и добрых, и хотя эти ярлыки сохранились отчасти и до сих пор, но они уже утратили свое прежнее всеобщее значение. Люди поняли, что добро и зло — только *формы* для понятий и что эти *формы* получают свое содержание и свой смысл от чисто субъективных воззрений того или другого человека. Если и понятие *прогресса* таково же, то на нем невозможно строить никакой определенной классификации. Во втором случае не предстоит необходимости изменять классификацию, нужно только выправить дурно понимаемый термин и возвратить его к его истинному значению.

Который же из этих двух случаев имеет здесь место,— другими словами, что такое понятие прогресса: есть это понятие реальное или это только понятие чисто формальное? * Имеем ли мы право называть кого-нибудь прогрессистом и если имеем, то кого?

Вопросы эти короче можно выразить таким образом: в чем состоит критерий прогресса? Есть ли это нечто постоянное, объективное, т. е. нечто такое, что всеми людьми мыслится или должно мыслиться одинаково, или же это критерий чисто субъективный, зависящий от произвольных воззрений каждого, различный в различные эпохи, у различных народов, у различных индивидов, даже у одного и того же индивида в различные возрасты или при различных обстоятельствах его жизни?

* Быть может, употребляемые здесь нами термины *реальный* и *формальный* будут для читателя понятнее под названиями *субъективного* и *объективного*. Но мы боимся прибегать к этим последним терминам, так как, употребляя их, нам бы приходилось делать постоянные оговорки, чтобы не ввести кого-нибудь в недоразумение. Притом же надо еще заметить, что *формальное понятие* — в том смысле, как оно здесь употребляется,— это не совсем то, что называется обыкновенно субъективным понятием. Будучи по сущности, по содержанию своему субъективно, оно по своей формальной видимости может быть объективно. Ниже мы встретимся с подобными случаями. Впрочем, в дальнейшем изложении нам нередко придется прибегать к терминам: *объективное* и *необъективное* мышление. Тогда нам удобнее будет определить тот смысл, который мы им придаем.

От того или другого решения этого вопроса зависит то или другое направление практической деятельности индивида; потому его решение, можно сказать, обязательно для каждого мыслящего человека. И большинство действительно так или иначе разрешает его себе. Но как оно его себе разрешает?

Образчик этого решения у нас перед глазами, и он-то именно и дал повод [для] настоящей статьи,— мы говорим о небольшой книжке г. Миртова «Исторические письма». Читатели наши, вероятно, уже более или менее знакомы с содержанием этих писем, которые (впрочем, кажется, не все) до появления своего отдельным изданием печатались в газете «Неделя». В них автор много говорит о прогрессе или, лучше сказать, он только о нем и говорит; цель их — если только мы правильно понимаем — показать, *как* и *что* должна делать прогрессивная партия, к осуществлению каких идеалов она должна стремиться, какие средства должна для этого употреблять и т. п. Уже по одному этому можно судить, как интересно должно быть содержание подобной книги и какое важное значение она должна иметь в нашей литературе,— значение, которое может быть или весьма полезно, или весьма вредно, смотря по характеру мыслей и тенденций автора. И всякий здравомыслящий человек, ознакомившись с ней, согласится, мы в том уверены, что автор этой маленькой книжки по своим знаниям и талантам стоит в уровень с задачей, которую он взялся разрешать, что его тенденции всегда честны, что его намерения благородны и прекрасны. Едва ли кто-нибудь менее нас расположен отнимать у этой книги ее несомненные достоинства. Мы скорее готовы их преувеличить, чем умалить; давно уже в нашей бедной литературе не высказывалось зараз столько честных и хороших мыслей. Но все-таки нам кажется, что эти интересные «Письма», несмотря на все свои достоинства и честность стремлений их автора, не произведут на своих читателей того впечатления, на которое, вероятно, он рассчитывал; нам кажется, что большинство читателей (конечно, мы говорим здесь только о тех читателях, которых автор имел в виду,— не о всех; не о тех, например, по поводу которых можно сказать: не мечите жемчуга перед свиньями) не найдут в них удовлетворительных ответов на вопросы, возбуждаемые ими. Ответы слишком общи и неопределенны. Мы говорим, конечно, не о той общности и неопределенности, которые были обусловлены обстоятельствами, не зависящими от автора, а о той общности и неопределенности, которые обусловливались основными воззрениями автора на прогресс. А так как анализ этих воззрений может дать нам ключ к уяснению вопроса, что такое прогресс, то мы должны здесь остановиться на нем.

Для автора понятие прогресса — к какой бы области знаний оно ни применялось — имеет чисто формальный характер; человек наполняет эту формальную категорию каким-нибудь субъективным понятием, каким-нибудь собственным, самим им созданным идеалом, и вот этот-то идеал, это-то субъективное понятие и есть для него критерий прогресса. С его точки зрения он оценивает все явления — будут ли они относиться к области истории, к области человеческой деятельности или к области внешней природы — и им он измеряет степень их прогрессивности или регрессивности. Этот идеал различен у различных людей — он зависит от степени их образования и их развития. В одно и то же время одно и то же явление может быть двумя людьми с одинаковым правом рассматриваемо и как симптом прогресса, и как симптом регресса. Все зависит от их точки зрения, от того субъективного идеала, который они делают критерием прогресса. «К процессу истории,— говорит автор (стр. 23),— волей-неволей приходится прилагать субъективную оценку, т. е., усвоив, по степени своего нравственного развития, тот или другой нравственный идеал, расположить все факты истории в перспективе, по которой они содействовали или противодействовали этому идеалу, и на первый план истории выставить, по важности, те факты, в которых это содействие или противодействие выразилось с наибольшей яркостью». Тот же ничем не ограничиваемый произвол субъективности в оценке прогресса имеет место, по мнению автора, и по отношению к явлениям природы. Спенсер, по уверению г. Миртова, только *по-видимому* берет объективный критерий для прогресса (переход от однородного к разнородному), а в *сущности* и он «выходит из точки зрения совершенно субъективной. Он за *данные* принимает обиходные понятия о прогрессе, как увеличение числа народа, количества материальных продуктов... всего, что прямо или косвенно стремится к возвышению человеческого счастья» (стр. 27). Делая, таким образом, критерием своего понятия прогресса представление о человеческом счастье, Спенсер, по мнению все того же автора,

не имеет права говорить о прогрессе в природе. «Если позволительно говорить о *прогрессе* в развитии животного, то столь же правильно будет говорить о *целях* в природе, о *желаниях* растений, о *государстве* солнечной системы» (стр. 28). В ту же ошибку, в какую впал Спенсер, впадают, по мнению автора, и другие мыслители, придающие своим субъективным, произвольным критериям прогресса объективное значение. В виде примера он указывает на Прудона. «Прогресс,— говорит Прудон («Philosophie du progrès», p. 24),— это утверждение всеобщего движения, следовательно, отрицание всякой неизменной формулы, приложенной к какому бы то ни было существу; всякого ненарушимого строя, не исключая строя Вселенной; всякого субъекта или объекта, эмпирического или трансцендентного, который бы не изменялся». Короче сказать: вечное, постоянное изменение — вот в чем состоит прогресс Прудона. «Это,— говорит г. Миртов,— как будто совершенно объективная точка зрения, закалывающая собственные убеждения на алтаре всемирного процесса изменения. Но продолжайте читать великого мыслителя, и вы узнаете, что для него прогресс в разных областях — синоним группировки идей свободы, личности, справедливости, т. е. что он называет прогрессом те изменения, которые ведут к *лучшему* пониманию вещей, к *высшему* нравственному идеалу личности и общества, как этот идеал выработался у *него,* Прудона» (стр. 26). Автор, однако, опасается, что подобное воззрение на прогресс «многим и многим не понравится», он опасается, что некоторые из его читателей «возмутятся тем, что для меня прогресс зависит от личного взгляда исследователя» (стр. 24). «Все верующие в безусловную непогрешимость своего нравственного миросозерцания,— продолжает он,— хотели бы себя уверить, что не только *для них,* но и *само в себе* важнее лишь то в историческом процессе, что имеет ближайшее отношение к основам этого миросозерцания. Но, право (?), пора бы людям мыслящим усвоить себе очень простую вещь: что различия важного и неважного, благодетельного и вредного, хорошего и дурного суть различия, существующие лишь *для человека,* а вовсе чуждые природе и вещам самим в себе» (стр. 25). Этой quasi-философской аргументацией автор старается доказать справедливость своего воззрения на прогресс как на такое формальное понятие, которое каждый индивид по произволу может наполнять всяким вздором. Принимать за крите-

рий прогресса нечто объективное, т. е. нечто такое, что *истинно* an sich und für sich,— это, по мнению автора, так же нелепо, как нелепо верить в непогрешимость, в безусловную истинность своих убеждений. Вещи только нам *кажутся* дурными или хорошими, важными или неважными, но *сами по себе* (an sich) они ни дурны, ни хороши, ни важны, ни неважны. Если автор хочет этим сказать, что все наши представления о вещах и все те умозаключения, которые мы строим на основании этих представлений, существуют в *нас,* а не где-нибудь *вне* нас, что они всегда субъективны, потому что имеют свое бытие только в известном субъекте и вне его немыслимы, то он высказывает этим такой общеизвестный трюизм, против которого никто не станет спорить и который ничего еще не доказывает и не опровергает. Но если автор хочет своей аргументацией сделать очевидным для своих читателей, что нет мыслей и убеждений, истинных самих по себе, и что потому тут и не может быть постоянного, для всех обязательного критерия прогресса, то он играет словами, и притом играет в опасную игру. Если не может быть для истории объективного критерия (т. е. критерия, который всеми должен мыслиться как *таковой,* как единственно верный и для каждого субъекта обязательный) прогресса, потому что истинность каждого нравственного миросозерцания всегда относительна, а следовательно, сомнительна, то, значит, и вообще не может быть никакого безусловного критерия для истины, то ничто не может мыслиться как *истина.* То, что вы считаете за истину, только истина для вас, а не сама *по себе;* у другого может быть другая истина (о том же предмете), у третьего — третья и т. д. Если нет безусловного объективного (т. е. обязательного для каждой субъективности) критерия для истины, то как же мы решим, которая из этих бесчисленных истин — *истина?* А если мы этого не можем решить, то мы должны прийти к отрицанию истины вообще. Но какие бы усилия ни делало над собой человечество, до какой бы утонченности оно ни доводило свой идеализм, оно никогда не будет в состоянии дойти до такого отрицания. Оно всегда будет верить, что есть объективный, для всех равно обязательный критерий истины, и оно всегда будет искать этого критерия. И такой критерий есть, и это не призрак, не мечта, этот критерий — *очевидность,* не в том вульгарном значении этого слова, в котором оно часто употребляется в общежитии, означая простую

субъективную уверенность в справедливости, т. е. в истинности того или другого, а в том более точном смысле, по которому очевидное означает нечто такое, что каждый субъект — каковы бы ни были вообще его личные воззрения — считает для себя безусловно убедительным, т. е. истинным. Общность нашей физической, а следовательно, и психической организации делает возможным существование таких *нечто*. Эти-то *нечто* мы имеем право считать истинными *сами по себе* потому, что они истинны не для одного меня или вас, а для всех людей вообще. И если нравственное миросозерцание человека может быть сведено к таким для каждого субъекта обязательным *очевидностям*, то не говорите, что оно истинно только *для него*, для этого человека; нет, оно истинно *само по себе*, потому что оно должно быть истинным *для всех*. Когда люди верят в непогрешимость своего миросозерцания, когда они хотят сделать его обязательным для всех своих ближних, то они этим хотят только показать, что их миросозерцание основано на очевидностях, для каждого несомненных, и ничего более. Но это совсем не значит, как полагает автор, будто это происходит оттого, что они не могут усвоить себе «очень простую вещь: что различие важного и неважного, благодетельного и вредного, дурного и хорошего суть различия, существующие лишь *для человека* и вовсе чуждые природе и вещам самим в себе». Эту «очень простую вещь» усвоить очень нетрудно, но очень трудно понять, почему эта *простая вещь* может исключать существование истины *самой в себе, непогрешимого* миросозерцания, *безусловного* критерия прогресса. Вещей, как они суть *сами по себе*, вне тех категорий, тех количественных и качественных определений, под которыми мы их мыслим, мы совсем не знаем и никогда не можем знать, поэтому мы о них никогда не думаем и не говорим,— наше представление о вещи мы всегда отождествляем с самой вещью и поступаем в этом случае совершенно благоразумно. Автор утверждает, что вещи дурны или хороши, важны или неважны только «для человека», а не «сами по себе». А может ли он себе представить вещь *саму по себе?* Очевидно, нет, потому что нельзя мыслить немыслимое; следовательно, он и не имеет права говорить о том, что есть и что не есть вещь сама по себе.

Итак, есть — и в том согласны все — безусловный, объективный критерий истины; а следовательно, и безусловный критерий истинности всякого миросозерцания, а следовательно, возможность непогрешимого миросозерцания, т. е. безусловного, для всех обязательного критерия прогресса.

Нужно только найти этот критерий, и каждый человек, который только говорил или писал о прогрессе, твердо верует, что он нашел его, что он установил обязательное для всех мерило прогресса и что вследствие этого те явления, которые он считает прогрессивными, прогрессивны не потому только, что они такими *ему* кажутся, но потому, что они таковы *сами по себе*, т. е. всем должны казаться такими, а не иными. Эта уверенность, эта всеобщая уверенность, сама по себе в высокой степени многозначительна. Она показывает, что люди никогда не считали и не считают прогресс (как бы различно они его ни определяли) чем-то таким, что зависит, безусловно, от личных воззрений того или другого человека, что может быть одним сегодня, совершенно другим — завтра, третьим — послезавтра и т. п. Что бы они ни принимали за мерило прогресса, но они всегда относились к этому мерилу с той же уверенностью в его непогрешимости и всеобщей обязательности, с какой математик относится к простейшим и для всех очевидным аксиомам своей науки. С этим не станет спорить, конечно, и автор,— он полагает только, что люди ошибались, принимая свои произвольные и субъективные воззрения, зависящие от степени их «нравственного развития», за нечто объективное и для всех обязательное. И, конечно, это совершенно справедливо. Но когда он говорит, что это не только было и есть, но и *должно быть*, то он этим отнимает у понятия прогресса все то значение, которое оно имеет и в науке, и в общежитии. Если представление о прогрессе совершенно субъективно, если у различных людей оно должно быть различно, то где же тогда критерий для оценки истинности всех этих многоразличных представлений? Такой критерий, очевидно, немыслим, и каждое из этих представлений мы должны признать одинаково *правомерным*. А если так, то самый термин *прогресс* теряет всякий смысл; он уже не может вызывать в вашем уме никаких определенных понятий, он не может служить значком ни для какой партии,— все партии будут в этом случае равно прогрессивны, разделять людей на сторонников или противников прогресса не будет ни малейшего основания. Когда вы скажете: этот человек сторонник или враг про-

гресса, вы этим еще ровно ничего не скажете. Какого же прогресса? Вашего или нашего? Прогресса ли по понятию *A*, или прогресса по понятию *B*, или *C* и т. д.? Как слово *лавка* не вызывает в нас представлений ни о каких определенных товарах, пока вы не прибавите: овощная, мясная, москательная и т. п., так точно и слово *прогресс* не будет иметь для нас никакого точного смысла, пока вы не прибавите: прогресс *такого-то* или *такого-то*. Мало того, с этой субъективной точки зрения мы должны будем и консерватора, проповедника рутины и застоя, признать за прогрессиста: ведь и у него может быть и, наверное, есть известное представление о прогрессе, только критерием своего прогресса он ставит понятие неподвижности, неизменяемости явлений. Но, очевидно, эта точка зрения привела бы нас к абсурду: застой и прогресс — два понятия, друг друга взаимно исключающие. Прогресс немыслим как застой, и застой немыслим как прогресс. Значит, понятие прогресса не совсем субъективно: в нем есть нечто и объективное, для всех обязательное, нечто такое, что непременно должно привходить в каждое представление о прогрессе, каков бы ни был «личный взгляд исследователя». Что же в этом понятии объективно и что субъективно?

II

Понятие *прогресса*, по общему мнению, противоположно понятию *застоя*. Противоположное застою есть *движение*, но *понятие движения* исчерпывает ли собой понятие прогресса? Очевидно, нет, потому что в таком случае прогресс и движение были бы синонимы; но они не синонимы: понятие прогресса хотя всегда соединяется в нашем уме с понятием о движении, но оно вызывает также и некоторые другие представления; в этом смысле оно *шире* понятия движения, но, с другой стороны, оно и *ýже* его. Движение не обнимает собой *всего* прогресса, но и прогресс не обнимает всего движения. Не всякое движение мыслится нами как *прогрессивное;* не всякое движение привходит в понятие прогресса, а только *некоторое*, известное движение. Какое же это движение? Движение постоянно повторяющееся, ритмическое не подходит под понятие прогресса; движение, например, маятника не есть движение прогрессивное. Но если мы будем рассматривать это движение не в общей совокупности его циклов, а возьмем только некоторую

определенную часть его, если мы станем рассматривать движение маятника в те его моменты, когда он движется от начальной точки *A* к конечной точке *B*, то такое движение будет прогрессивно; каждый ритм, взятый сам по себе, представляет линию прогрессивного движения. Если мы мысленно протянем эту линию в бесконечность, то будет ли это бесконечное, постоянно в одном направлении следующее движение соответствовать нашему представлению о прогрессивном движении? Очевидно, что простое перенесение конечной точки *B* в бесконечность не изменяет характера движения, так как мы предполагаем, что хотя эта точка и не будет никогда достигнута, но все-таки движение стремится ее достигнуть, постоянно направляется в ее сторону, имеет ее своей определенной целью. Но если мы устраним из нашего представления об этом бесконечном движении представление об известном направлении, а следовательно, известной цели движения, то мы уже перестаем мыслить его как прогрессивное. Отсюда очевидно, какой элемент существенно необходим для построения понятия прогрессивного движения: чтобы быть прогрессивным, оно должно следовать в известном направлении, к известной, определенной цели, иначе, оно должно быть целесообразно. Никакое целесообразное, в одном направлении следующее движение немыслимо иначе как движение прогрессивное, и, с другой стороны, каждое прогрессивное движение предполагает известную цель; если мы и не видим этой цели и не можем непосредственно ее знать, то мы предполагаем ее, дедуктивно выводим ее из направления движения или же само это направление делаем его целью.

Таковы объективные элементы понятия прогресса. Оно всегда предполагает некоторое движение, т. е. ряд изменений, следующих в одном и том же направлении и стремящихся к достижению или осуществлению известной цели. С точки зрения этой цели человек оценивает движение; она — критерий прогресса. И где нет этого критерия, где эта цель для человека неуловима, там и понятие прогресса немыслимо.

Отсюда очевидно, что по первоначальному своему образованию это понятие есть понятие телеологическое, относящееся к циклу антропоморфических воззрений человека. Человек мыслит себя как существо, способное к целесообразным движениям, способное ставить себе цели и определять ими свою деятельность. Когда он со-

знательно действует, т. е. движется, изменяет свои положения по отношению к окружающим его предметам, он всегда имеет в виду какую-нибудь цель. Эту психическую черту своей природы он переносит и на окружающие его субъекты, на окружающие его предметы. Замечая, что они движутся, изменяются, он старается свести эти движения, эти изменения к какой-нибудь цели и с точки зрения этой цели оценивает их характер и значение. В младенческий период своего мышления, когда он еще не в состоянии отнестись критически к своему антропоморфизму, когда он не только наделяет внешний объект своими собственными субъективными качествами, но и верит, что эти качества действительно присущи объекту, он верит и в объективную целесообразность рассматриваемого движения. Не он вносит в природу свои цели, а они присущи самой природе; все, что в ней совершается, стремится к осуществлению известной задачи; все в ней целесообразно. Прогресс имеет твердый, несомненный, для всех очевидный критерий; в нем нет ничего субъективного, ничего произвольного. Но эта иллюзия недолговечна. С одной стороны, более близкое знакомство с процессами природы, с другой — многообразие целей, навязываемых природе,— целей, не только между собой не сходных, но часто даже совершенно противоположных, хотя каждая из них претендует быть ее *единственной* целью, заставляет человека усомниться в объективной истинности своего критерия. Изучение явлений внешнего мира и критический анализ законов своего собственного мышления убеждают его наконец, что движение и изменения, замечаемые в природе, не преследуют никакой определенной цели, что если бы даже такая цель и существовала, то он никогда не может ее сознать, и что, приписав им известную целесообразность, он только перенес на них некоторые свойства своей собственной организации. Когда естествознание и философская критика привели человека к такому убеждению, ему уже нельзя было оставаться при своем прежнем воззрении на прогресс в природе. Он понял, что, ставя критерием процессов природы воображаемые, субъективные цели, он разрушает, уничтожает понятие прогресса. Нужно было, следовательно, или совсем отказаться от приложения к явлениям природы этого понятия, или найти для него какой-нибудь объективный критерий. Если бы изменения в природе не представляли никакого однообразия в своем направлении или если бы

они повторялись с ритмической правильностью, то человеческий ум, вероятно, без особых усилий избрал бы первое и мало-помалу отучился бы мыслить *процесс* природы как *прогресс*. Но характер изменений, замечаемых в природе (мы говорим тут, разумеется, преимущественно о природе органической), не таков: эти изменения не повторяются, и ближайшее изучение показывает, что они следуют одно за другим с известной правильностью и в известном направлении. Следовательно, один из элементов — объективных элементов — понятия прогресса здесь налицо. Но этого элемента, как выше было показано, уже достаточно для того, чтобы построить и само понятие. Движение, постоянно направляющееся по одному известному направлению, всегда мыслится человеком как движение прогрессивное. Но где же объективный критерий этого прогресса? Само направление движения. Направление отождествляется с целью. И в самом деле, разве движение, постоянно следующее по одному направлению, не имеет своей ближайшей целью сохранение этого направления? И эта цель не имеет ничего в себе субъективного — она совершенно объективна, она присуща самому движению; человек не *переносит* ее на движение, он открывает ее в нем после долгого и тщательного изучения природы. Субъективный произвол личных воззрений тут не имеет никакого места. Скажут, быть может, что понятие *цели* предполагает *сознательное* стремление к достижению чего-либо, самоопределение воли и что потому отождествлять пассивное, бессознательное движение в природе с *целью* — это значит злоупотреблять словами. Нам кажется, что подобное возражение основано на недоразумении, на слишком узком и одностороннем понимании человеческого представления о цели. Конечно, *свои цели* человек всегда мыслит как цели сознательные, как такие, которые он сам себе ставит, и сознательно стремится к их осуществлению. Но когда он переносит это понятие на предмет и явление окружающего его мира, то оно должно быть освобождено от этих антропоморфических представлений. Правда, человеческому уму — особенно если это ум недостаточно развитый — довольно трудно отрешиться от этого антропоморфизма и удержать в представлении о цели только те понятия, которые могут быть применимы к предметам и явлениям не [...] как предметы и явления сознательные, одаренные самоопределением воли. Но это затруднение ничуть не более того, которое

испытывал человек, когда он подводил известные изменения в положении окружающих его предметов под категорию своего понятия о движении. В это понятие первобытный человек тоже всегда вносил представление о сознательности и самоопределении, потому что *свои* движения он не иначе мог мыслить как движения сознательные и самоопределяющиеся. Ближайшее знакомство с предметами внешнего мира заставило его, наконец, отрешиться от этого антропоморфизма и исключить из представления о движении внешних предметов понятие о сознательности и самоопределяемости. То же самое должно испытать и понятие о цели. В применении к явлениям природы оно не должно заключать в себе тех элементов, которые входят в него, когда оно прилагается к движениям существ, мыслимых человеком как существа сознательные. Пуля, вылетевшая из ружья и стремящаяся по направлению к мишени, имеет *целью* достигнуть этой мишени; человек, прицелившийся и спустивший курок, имеет *целью* пробить пулей эту мишень. Чем отличается цель пули от цели человека? Только тем, что стрелку *кажется,* будто свою цель он сам себе поставил и сознательно стремится к ее осуществлению, пуля же, по его мнению, движется пассивно, безо всякого сознания, не подозревая даже, зачем и куда она движется. Но настолько ли существенно это различие, чтобы и то и другое движение (движение стреляющего человека и летящей пули) нельзя бы было с одинаковым правом назвать целесообразным? Очевидно, нет, потому что это различие существует только с точки зрения стреляющего человека; для постороннего же наблюдения и то и другое движение одинаково пассивны и машинообразны, одинаково подчинены известной, неизбежной необходимости,— только стреляющий человек мыслит эту необходимость как собственный произвол, пуля же никак ее не мыслит.

Итак, очистив понятие цели от антропоморфических представлений, человек может с полным правом отождествить ее с направлением и сделать критерием прогресса в природе. Поступив таким образом, он строит объективное понятие прогресса, ничуть не зависящее от личного взгляда исследователя, как полагает автор «Исторических писем». Личные взгляды исследователя в применении к тому или другому порядку явлений могут быть весьма различны, критерий же прогресса этих явлений только один, потому что если явления изменяются в различных направлениях и если эти изменения не стремятся (конечно, тут речь идет не о сознательном стремлении) ни к какой определенной, человеку известной цели, то они и не мыслятся как изменения прогрессивные. Таким образом, анализ понятий, входящих в представление прогресса, показывает совершенно противное тому, что утверждает автор. Этот анализ показывает, что критерий прогресса не только может, но что он всегда и должен быть объективен, что в каждом порядке явлений, мыслимом как прогрессивное, может быть только *один* прогресс и *один* критерий для его оценки, что этот критерий не *выдумывается* человеком, что этот прогресс создается не силой человеческого *воображения,* а и то и другое изучается и открывается в объективном движении рассматриваемого явления; что субъективный критерий прогресса может иметь место только до тех пор, покуда человеческий ум не вышел еще из младенческого антропоморфического периода мышления, покуда он представляет себе идею цели вообще (этого существенного, неизбежного элемента понятия прогресса) не иначе, как с атрибутами *человеческой цели,* сознаваемой и определяемой движущимся или изменяющимся объектом. Но раз человеческий ум вышел из этого младенческого периода мысли, он уже не выдумывает и не навязывает природе свои цели, а ищет их в самом процессе изменений ее явлений. Исследователь, который теперь вздумал бы *свои* цели, *свои* идеалы, *свои* понятия о худшем и лучшем делать критерием прогресса в природе, показал бы этим, что совершенно не понимает идеи прогресса; идея прогресса предполагает оценку известного движения с точки зрения цели самого движения, а не с точки зрения целей, посторонних рассматриваемому движению, не с точки зрения нравственных или каких бы то ни было субъективных идеалов наблюдателя. И нам кажется, автор «Исторических писем» жестоко ошибается, приписывая Спенсеру подобное, едва ли даже возможное в наше время воззрение на прогресс в природе. Автор полагает, будто Спенсер за критерий прогресса принимает «обиходные понятия о прогрессе как увеличении числа народа, количества материальных продуктов» и т. п., «всего, что прямо или косвенно стремится к возвышению человеческого счастья» (стр. 27),— одним словом, свое субъективное представление «о *лучшем,* более желательном, более соответственном требованиям от человека и человечества». Если бы это было

действительно так, то автор имел бы право сделать свой странный, чтобы не сказать более, вопрос: «Что *лучшего* в новорожденном животном сравнительно с зародышем или яйцом, из которого оно произошло? или почему взрослое животное *лучше* новорожденного?» (стр. 28). Но разве Спенсер хоть где-нибудь говорит, что новорожденное животное *лучше* зародыша или взрослое лучше новорожденного? Разве критерием органического прогресса он ставит понятие о *лучшем* или *худшем?* Разве он когда-нибудь позволил себе сказать, что высшая органическая форма потому именно прогрессивнее низшей, что она *лучше* ее? Нигде и никогда. Напротив, он при каждом удобном случае старается оградить себя от упрека в таких ребяческих представлениях. Вероятно, он не хуже автора понимает, что для природы нет ни худшего, ни лучшего, и, вероятно, это понимает не только он, но и любой гимназист первого класса. Не в этих субъективных понятиях ищет Спенсер критерий для прогресса в природе; он ищет его в движении органического процесса самой природы. Рассматривая это движение, этот длинный ряд бесконечных видоизменений органических форм, он замечает в нем однообразие направления — от однородного к разнородному, от простого к сложному; отсюда он заключает, что это движение прогрессивно и, как уже мы объяснили выше, по неизбежной логике человеческого ума превращает это направление в критерий прогресса, т. е. в самую цель движения. Чем органическая форма разнообразнее, тем она более дифференцирована и интегрирована, тем он считает ее прогрессивнее; и не только он ее считает, но и всякий ее должен считать такой, потому что установленный им критерий органического прогресса строго объективен и обусловлен не личной фантазией Спенсера, не его субъективными идеалами о лучшем или худшем, а самым движением, самым характером изменений органических форм. Мы не хотим этим сказать, будто Спенсер окончательно определил и вполне исчерпал критерий органического прогресса. Очень может быть, что дальнейшее изучение явлений природы заставит человека несколько изменить и дополнить его теперешние понятия о характере и направлении движения органического процесса. Но как бы эти понятия ни изменялись, все же всегда критерий останется строго объективным, нимало не зависящим от произвола личных воззрений исследователя. Заслуга Спенсера, по нашему мнению, именно

в том и состоит, что он указал и установил такой строго объективный критерий прогресса в природе и этим возвратил самому понятию прогресса его настоящее значение, его истинный смысл, изуродованный метафизикой, свел его на чисто научную почву. С тем призрачным понятием прогресса, которое делает из произвольных субъективных воззрений людей, из их «нравственных идеалов» его критерий, наука не имеет и не может иметь ничего общего. Чем она его проверит, чем она докажет его несостоятельность? У нее нет для этого никаких точных, объективных данных. Напротив, раз понятие прогресса сведено к своему настоящему значению, наука уже имеет точный, объективный критерий для оценки его истинности или ложности; тут она имеет дело не с субъективной фантазией того или другого исследователя, а с его опытами, исследованиями, наблюдениями, которые она всегда имеет возможность проверить. На примере того же Спенсера всего лучше показать, как легко при объективном — следовательно, доступном научной проверке — критерии прогресса доказать ложность того или другого понятия прогресса в применении к тому или другому порядку явлений. Спенсер, как известно, перенес свое понятие о прогрессе органической природы и на гражданскую историю человеческих обществ. Он усматривает в истории развития человеческого общежития, в движении *социального* процесса то же направление от однородного к разнородному, от недифференцированного к дифференцированному, какое усмотрел в движении органического процесса. Вследствие этого он принимает и для социального прогресса тот же критерий, как и для прогресса органического. Но объективная природа этого критерия дает возможность легко обнаружить его полную несостоятельность в применении к явлениям социального мира. Стоит только научно анализировать процесс социального движения, для того чтобы сейчас же убедиться, что он не представляет того однообразного направления, которое усматривает в нем автор «Оснований биологии»; что приписанное ему направление гипотетично и что, таким образом, критерий, установленный для него Спенсером, объективен только *по-видимому*, только с формальной стороны, а в сущности субъективен и совершенно произволен, т. е. не удовлетворяет своим собственным требованиям, сам себе противоречит. Ниже мы постараемся доказать это подробнее, теперь же мы хотим только показать, как удобно опро-

вергнуть состоятельность или несостоятельность, истинность или лживость такого мерила прогресса, которое по природе своей объективно: наука имеет все средства для его оценки; она легко может открыть его софистикацию и доказать его самопротиворечие, а следовательно, и негодность. И ее доказательства должны иметь обязательную силу и для того исследователя, который установил подобный критерий; устанавливая его, он сам его отдал на суд науки, и ее приговору он не может не подчиниться. Совсем другое дело, если бы этот критерий по самой природе своей был субъективен; на него не могло бы быть тогда никакой апелляции, принять или отвергнуть его — это было бы дело личного вкуса, а не научного исследования. Представим себе, что Спенсер построил свое представление о социальном прогрессе именно так, как это предполагает автор «Исторических писем», что он взял за критерий этого прогресса свое субъективное представление о том, что *лучше*, что *желательнее*, что более соответствует требованиям человека,— одним словом, свое субъективное представление о человеческом *счастье*. Где у нас средства проверить истинность такого критерия? Верно ли представление Спенсера о человеческом счастье? Быть может, то, что он считает за счастье, другие считают за несчастье, и в таком случае то, в чем он видит прогресс, на самом деле будет регрессом? Но, быть может, и эти другие ошибаются? Быть может, есть еще какие-нибудь третьи, которые представляют себе человеческое счастье совершенно иначе? Кто из них прав? Чей критерий прогресса истинен? Кто из них регресс не принимает за прогресс? Что такое человеческое счастье само по себе? Эпикуреец дает один идеал счастья, стоик — другой, верующий христианин — третий, магометанин — четвертый; я, строя свое представление о счастье, на первый план выдвигаю полную соразмерность потребностей со средствами их удовлетворения, другой — разнообразие потребностей, полноту человеческой индивидуальности. Чей же идеал лучше? Чье представление вернее? Вопрос неразрешимый; понятие счастья по природе своей субъективно и не допускает никакой объективной проверки; *счастья вообще* не существует, существует только счастье по *понятию A*, по *понятию B, C, D* и т. д. Все идеалы счастья равно справедливы, потому что все они равно субъективны: выбирайте из них любой — это дело личного вкуса, а о вкусах, как известно, не спорят.

III

Мы указали на существенные, необходимые элементы понятия *прогресса;* оно непременно должно заключать в себе представление о некотором движении, следующем в одном известном направлении и стремящемся к достижению определенной цели. *Движение, определенное направление* и *цель* — вот три его главные моменты. Мы видели далее, что присутствия двух из них уже достаточно для возбуждения в человеческом уме *идеи* прогресса.

Вследствие этого хотя человеческий ум уже вышел из периода антропоморфических воззрений на природу, хотя он и не навязывает ей теперь своих субъективных целей, однако он все-таки не перестает мыслить процесс ее развития как *прогресс.* Но само собой разумеется, что его представление о *прогрессе* в *природе* хотя и совершенно объективно, однако не удовлетворяет *всем* требованиям понятия *прогресса вообще.* В нем налицо только два элемента этого понятия, а третьего нет. Третий предполагается как бы заключенным во второй; однако такое предположение сделано только *по необходимости* и имеет до известной степени софистический характер; но этот софизм обязателен для человеческого ума: он не может его избежать. Цели природы для него недоступны; он даже не может с достоверностью предполагать, существуют ли они или нет. Не видя их, не имея возможности их видеть, но наблюдая, однако же, однообразное направление в процессе развития органической природы, он, почти сам того не замечая, подменивает *цель направлением,* третий момент понятия прогресса — вторым и, таким образом, сохраняет *по-видимому* целостность этого понятия. Но это только по-видимому, а в сущности оно все-таки неполно; понятие о прогрессе в природе *у́же* и по необходимости должно быть *у́же* понятия о прогрессе вообще. Но отсюда еще отнюдь не следует, как полагает автор «Исторических писем», будто говорить о прогрессе в природе так же мало позволительно, как говорить о желаниях растений, о государстве солнечной системы и т. д. (стр. 28). Это показывает только, что автор не может отрешиться от антропоморфических взглядов на понятие *цели;* ему кажется, что мыслить процесс органического развития как прогресс — это значит предполагать в природе цели, а предполагать в природе цели — значит предполагать в ней сознание,

самоопределение и т. п. Такое воззрение на прогресс крайне односторонне и узко; оно искажает смысл этого понятия, делая его удобоприменимым только к явлениям нравственного мира в области человеческих действий. Но подобное произвольное кастрирование понятия противоречит и практике, и науке, и человеческой рутине, и человеческой логике. И в общежитии, и в науке понятие *прогресс* всегда применялось, применяется и будет применяться ко всякого рода порядкам явлений, в которых только человеческий ум может открыть движение в одном известном направлении. Когда мы видим ряд цифр, постоянно возрастающих или убывающих, мы говорим: эти цифры расположены по возрастающей или убывающей *прогрессии,* т. е. мы мыслим движение этих цифр как *прогрессивное* или как *регрессивное;* точно так же, когда вместо ряда цифр нам дан ряд органических форм, расположенных по убывающим или возрастающим степеням их дифференцирования, мы мыслим их движение как регресс или прогресс. Почему же нам *непозволительно* говорить о прогрессе или регрессе в природе? Непозволительно придавать понятию прогресса тот узкий и неверный смысл, который придает ему автор; непозволительно считать этот смысл за единственный, заключающийся в этом понятии; и вот именно потому-то, что все это непозволительно, говорить о прогрессе в природе совершенно позволительно. Не нужно только связывать с этим словом никаких антропоморфических воззрений на природу; нужно очистить его от того антропоморфического телеологизма, из которого оно первоначально образовалось. Если умы наиболее развитые уже освободились от этих воззрений и очистили понятие прогресса в природе от дурных примесей средневековой телеологии, то все-таки этого нельзя сказать о всех или даже о большинстве современных умов. У большинства с этим понятием тесно еще связаны представления о какой-то предустановленной цели, лежащей вне самого движения, о добрых или злых гениях, управляющих или присущих этому движению, и т. п. Все это, несомненно, в высочайшей степени извращает истинный и единственно возможный смысл понятия прогресса в природе. Но едва ли не более извращается и искажается смысл понятия прогресса в *истории,* т. е. социального прогресса. Здесь до сих пор еще считается позволительным навязывать историческому движению чуждые ему цели, цели самих исследователей и наблюдателей.

Каждый историк и еще более каждый философ или претендующий быть таковым считает себя вправе мерить это движение на свой собственный (и почти всегда фальшивый) аршин и видеть в нем все, что ему вздумается; притом каждый из этих историков или философов выдает свой аршин за единственно верный и опробованный, за мерку совершенно объективную и потому строго научную. Это последнее обстоятельство, как мы уже говорили выше, весьма многознаменательно: оно показывает, что как бы субъективен ни был критерий прогресса у того или другого исследователя, он все-таки старается выдать его за чисто объективный, и этим он сам признает — хотя и не высказывает этого,— что объективный критерий существенно необходим для понятия прогресса и что без него это понятие не имеет никакого смысла. Совершенно иначе думает автор «Исторических писем». Он не только сам ставит совершенно субъективный критерий для оценки исторического прогресса, но и уверяет даже, будто никакой другой критерий и немыслим в этом случае. Как *непозволительно,* по его мнению, говорить о прогрессе в природе, так точно непозволительно искать какого-нибудь объективного критерия для оценки исторических событий.

Эту мысль свою автор доказывает тем, что в истории явления не повторяются и что потому в историческом процессе нельзя с той объективностью, как в процессе органическом или неорганическом, отделить важное от неважного, постоянное от случайного, существенное от несущественного. Не находя в самых явлениях критерия для оценки их важности, историк по необходимости должен приложить к ним масштаб своих личных, субъективных воззрений, своих нравственных идеалов. Иными словами, в истории нет таких явлений, которые могли бы быть мыслимы нами как существенные и важные *сами по себе,*— они существенны и важны только потому, что *кажутся* такими тому или другому индивиду. «Сознательно или бессознательно человек прилагает ко всей истории человечества ту нравственную выработку, которой он сам достиг. Один ищет в жизни человечества лишь то, что способствовало образованию или разрушению сильных государств. Другой следит за борьбой, усилением и гибелью национальностей. Третий старается убедить себя и других, что торжествующая сторона была всегда правее побежденной. Четвертый интересуется фактами, насколько они осуществили ту или другую

идею, принимаемую им за безусловное благо для человечества. Все они судят об истории субъективно, по своему взгляду на нравственные идеалы, *да иначе и судить не могут»* (стр. 22).

Что так именно поступает бо̀льшая часть историков и особенно философов, с этим нельзя не согласиться. Но что это *так* и *должно быть всегда,* что иначе *нельзя* судить о явлениях исторического процесса, этого аргументация автора нисколько не доказывает, и *общее мнение* большей части историков, философов и публики решительно этому противоречит. *Общее мнение* требует от историка — и сам историк этого требует от себя — объективной оценки исторических фактов; и тот историк, который, *видимо,* не удовлетворяет этому требованию, *по общему мнению,* считается *дурным* историком. Неужели это *общее мнение* есть только *общая ошибка?* Неужели в самом деле немыслим никакой твердый, неизменный, объективный критерий в истории человеческого общежития? Но если он немыслим, то почему же он так настойчиво требуется? А если он логически мыслим, то почему же он невозможен?

Итак, прежде всего: мыслим ли он? Мыслим ли объективный критерий для оценки того или другого явления, того или другого процесса, наблюдаемого человеком в жизни или развитии данной органической формы? Автор согласен, что такой критерий мыслим и что он всегда прилагается к подобной оценке. Мы говорим: вот этот-то и этот-то процесс или явление в данном организме существенны, необходимы, важны, а вот эти-то и эти-то процессы и явления несущественны, не необходимы, неважны. И мы говорим это не потому, что это *нам* так *кажется,* а другим может показаться совершенно иначе, а потому, что это всем должно так казаться, что процессы и явления, мыслимые нами как существенные, *необходимо* всеми будут мыслиться как такие. Отчего у нас такая уверенность? Оттого, что без этих процессов и явлений *логически немыслима* жизнь данного организма, что они входят в самое понятие жизни. Но что такое жизнь? Жизнь, по прекрасному и всеобъемлющему определению Герберта Спенсера, определению строго научному и совершенно объективному, есть «определенное сочетание разнородных изменений, одновременных и последовательных, в соответствии с внешними сосуществованиями и последовательностями» («Осн. биол.», ч. I, стр. 52), или: жизнь есть беспрерывное приспособление внутренних отношений (т. е. известных внутренних движений) к отношениям (т. е. опять-таки известным движениям) внешним. Иными словами, жизнь есть некоторое движение частиц организма, постоянно следующее по известному направлению с целью сохранить свое подвижное равновесие, приспособиться к движениям внешних частиц, окружающих организм. Где движение частиц тела не имеет этого постоянного определенного *направления* (как, например, в телах неорганических), там оно не мыслится нами как *жизненное движение;* где цель постоянного приспособления внутренних отношений и внешних не достигается, там прекращается жизнь. Таким образом, понятие жизни заключает в себе все три объективных элемента понятия прогресса: *движение,* определенное *направление* и известную *цель.* Потому в нашем уме эти два понятия тесно связаны между собой. Жизнь мы всегда отождествляем с прогрессом, смерть — с застоем. Это заметно даже в наших метафорах. Мы говорим о прогрессивном обществе: что «общество *живет»,* или «в нем кипит жизнь», «оно преисполнено жизнью» и т. п. Об обществе, находящемся в застое, мы обыкновенно выражаемся так: это общество мертвое, в нем нет жизни и т. п. Отсюда же развитие, рост каждого данного конкретного организма мы всегда мыслим как *прогресс* и не можем иначе мыслить. Мы видим в этом развитии известное движение, следующее в одном определенном направлении, и известную цель, осуществить которую постоянно стремится это движение. С точки зрения этой цели мы оцениваем и само развитие: чем совершеннее она достигается в данный момент сравнительно с предшествующими, тем высшей ступенью индивидуального прогресса считаем мы этот момент. То состояние организма, при котором он перестает расти и, следовательно, достигает более полной степени приспособленности к условиям окружающего его мира, мы всегда признаем высшей ступенью его прогресса сравнительно с тем состоянием, когда он еще рос. В этом смысле мы говорим, что новорожденный достиг более высокой стадии прогресса, чем зародыш, а взрослый — более высокой, чем новорожденный. Наш критерий совершенно объективен и нисколько не зависит, как полагает автор, от наших субъективных воззрений на *худшее* или *лучшее,* важное и неважное. Вот онто и дает нам право признать одни процессы и явления органической жизни за существенные или совершенные,

другие — за менее существенные или несовершенные. Чем данный процесс или явление необходимее для достижения цели движения, мыслимого нами как жизнь, тем они существеннее; чем полнее способствуют они достижению этой цели, тем они совершеннее. Нравятся или не нравятся вам эти явления или процессы, считаете ли вы их за лучшие или худшие для себя, соответствуют ли они или нет вашим нравственным идеалам, до этого никому не может быть никакого дела, и если вы не признаете их существенными или важными, то всякий, как бы он ни сочувствовал вашим субъективным воззрениям, должен будет назвать вас невеждой. Заметим при этом еще следующее: наш критерий индивидуального прогресса гораздо совершеннее критерия органического прогресса или прогресса природы вообще. Там мы софистически подменили направление целью; в действительности мы не знаем и не можем знать целей природы; здесь же цель у нас налицо — цель видимая, ясная, очевидная, так сказать осязаемая. Наше понятие об индивидуальном прогрессе так полно, критерий этого прогресса так объективен и непреложен, что именно это понятие мы принимаем обыкновенно за типическое. Нам трудно мыслить общественный *прогресс* иначе как под категорией индивидуального; так что, говоря о первом, мы невольно отождествляем понятие общества с понятием организма. Но такое отождествление ошибочно, хотя в последнее время, когда так много говорят и пишут о социальном прогрессе, оно весьма распространено. Вникая в истинный смысл обоих понятий, мы легко можем убедиться в их полном несходстве. Понятие организма заключает в себе представление о *единстве жизни,* об известных постоянных, правильных отношениях его частей, о взаимной солидарности их деятельностей. Там, где такой солидарности не существует, где взаимные отношения частей не предполагают постоянства и известной правильности, там мы имеем понятие о простом агрегате, а не об организме. Понятие общества в свою очередь отнюдь не вызывает этих представлений. Оно мыслимо логически — и существует практически — даже и тогда, когда между его частями не только нет никакой солидарности, но, напротив, полнейший антагонизм; многие мыслители полагают даже, что этот антагонизм, эта вечная борьба между различными членами общественного союза есть неизбежный закон его существования. В каждом конкретном обществе мы замечаем

между его частями *известные* отношения; но эти отношения никогда не связываются в нашем уме с абстрактным понятием общества. Абстрактно мы можем мыслить общество при всевозможных отношениях его частей; мы можем изменять мысленно эти отношения как нам вздумается, и как бы ни была причудлива и фантастична созданная нами комбинация, она ничуть не будет находиться в противоречии с логическим понятием общества. Очевидно после этого, что понятия, до такой степени несходные, как *общество* и *организм,* не могут быть отождествляемы без явного насилия человеческой логики. Поэты, фантазирующие историки и философы могут, сколько душе их угодно, потешать себя аналогиями между той или другой частью животного организма и тем или другим общественным элементом, между той или другой формой общественной деятельности и той или другой функцией животного тела; эти аналогии всегда останутся только призрачными, кажущимися, случайными. И будь они во сто раз поразительнее, они все-таки не изменят человеческой логики и не заставят людей мыслить общество как организм и организм как общество.

Однако, как ни ошибочно и даже,— чтобы выразиться вполне точно,— как ни «бессмысленно» отождествление общества с организмом, но для вопроса, нас занимающего, оно в высокой степени многозначительно.

Оно еще раз показывает, как сильна в человеческом уме потребность иметь точный, определенный, объективный критерий для оценки прогресса; как трудно ему без такого критерия представить себе это понятие. Ради удовлетворения этой потребности он готов обмануть себя призрачными аналогиями и софистически *подделать* понятие общества под понятие индивидуального организма. Нечего и говорить, что при подобной подделке объективный критерий социального прогресса вполне *мыслим.* Но эта подделка не может быть оправдана ни a priori, ни — и еще более — a posteriori. Отказываясь от нее, должны ли мы отказаться и от искания этого объективного критерия?

История человеческого общежития, как и история развития органической природы, есть некоторое движение. Если бы это движение представляло столь же однообразное, неизменное направление, как и движение органического процесса, то мы могли бы и для прогресса в истории найти такой же критерий, какой нашли для

прогресса в природе. Этот критерий был бы не совсем точен, потому что и здесь нам пришлось бы направление отождествить с целью, но он был бы совершенно объективен. Такого именно критерия и ищет большинство философов и историков; такой именно критерий имеет в виду и публика, когда она произносит свое суждение над той или другой теорией исторического прогресса. Ошибка философов, историков и публики состоит в этом случае в том, что все они принимают a priori необходимость однообразного, неизменного, постоянного направления в движении исторического прогресса, иными словами, что они отождествляют характер этого движения с характером движения органического и неорганического процессов. Приступая с этой предвзятой (хотя часто и несознаваемой) мыслью к изучению исторического процесса, они, естественно, должны обращать все свое внимание только на те явления, которые служат к оправданию и подтверждению этого гипотетического воззрения. Потом, опираясь на эти же самые явления, они доказывают то, что уже ранее предполагалось доказанным,— неизменную правильность и единство направления в историческом движении. Таким образом, они совершают ту ошибку, которая известна в логике под именем petitio principii. При этом тот факт, что почти каждый исследователь выставляет свой критерий и что этот критерий часто не только не имеет ничего общего, но даже прямо противоположен критериям других исследователей, ясно доказывает, что предположенного единства в направлении не существует в действительности. Если бы оно существовало, то все исследователи мыслили бы его одинаково, как всеми одинаково (по крайней мере не противоречиво) мыслится единство в направлении движения органического процесса. Движению же исторического процесса каждый приписывает то направление, тот характер, который ему вздумается. Различие взглядов доходит до того, что до сих пор еще не решено: есть ли это движение ритмическое, правильно повторяющееся, или это движение непрерывное, никогда не возвращающееся на пройденные пункты, постоянно стремящееся вперед. В последнее время теория кругового исторического движения находит мало приверженцев, большинство современных умов согласилось признавать историческое движение непрерывно продолжающимся и никогда не повторяющимся. Однако едва ли можно сомневаться насчет истинных мотивов подобного согла-

шения; не в более точном, философски осмысленном изучении прошедшего и настоящего их следует искать, а скорее в непреодолимой вере современных людей в лучшее будущее. Теория кругового движения слишком безотрадна; ужасно думать, что история человечества — уже рассказанная сказка, что ничего нового и неожиданного мы в ней уже не найдем, что будущее будет только реставрацией прошедшего, что люди обречены на адскую муку Сизифа и что камень цивилизации только для того и втаскивается на крутую гору прогресса, чтобы снова быть низвергнутым к ее подошве. Нужно быть большим меланхоликом, чтобы из всех гипотез исторического движения выбрать именно эту. А большинство людей, как известно, совсем не меланхолического темперамента; они скорее оптимисты, и чем хуже им живется, тем с большим наслаждением предаются они всевозможным успокоительным иллюзиям, тем пышнее расцветают их надежды на будущее. Это наблюдение очень старое, но тем не менее совершенно верное. И только им одним, как кажется, и можно объяснить то предпочтение, которое высказывают современные умы теории непрерывно прогрессивного исторического движения перед теорией кругового. A posteriori и та и другая с одинаковой правдоподобностью и доказывается, и опровергается; нам кажется даже, что факты скорее говорят в пользу второй, нежели первой. Впрочем, здесь нам незачем разбирать этот вопрос; достаточно было указать, что даже и относительно него существуют различные мнения. Одно это уже показывает, что в историческом движении мы не имеем права искать объективного критерия исторического прогресса, что мы не можем даже мыслить этого движения как *прогресс,* потому что не в состоянии определить его направления, мы не знаем, круговое оно или прямолинейное, ритмическое или непрерывное. Но если даже мы предположим, что этот вопрос уже решен окончательно, что движение исторического процесса непрерывно и что оно никогда не повторяется, но всегда стремится, то куда же, однако? Тут опять столько же различных ответов, сколько и ответчиков. Часто даже ответы прямо противоположны друг другу. Один, например, уверяет, будто историческое движение следует по направлению к воплощению идеи справедливости в общественные формы; другой доказывает, что в нем не заметно даже и следов подобного направления. Один видит в историческом движении несомненное стремление

к возможно большему расширению нравственной, умственной и политической свободы граждан; другой, подвергая действительность такого стремления весьма сильному сомнению, видит, в свою очередь, *несомненное* стремление исторического процесса в развитии экономического благосостояния и в установлении более или менее равномерного распределения материальных благ. Но является третий и доказывает, что подобного стремления совсем не существует, что материальные блага, напротив, по мере движения исторического процесса распределяются все неравномернее и неравномернее и что эта прогрессирующая неравномерность грозит парализировать развитие экономического благосостояния вообще. Четвертые объясняют, наконец, что все эти указанные здесь в общих чертах направления исторического движения еще недостаточно рельефно обнаружились, что все они более или менее проблематичны, но что в нем есть одно направление, для всех и каждого очевидное,— это умственное развитие человека; что из поколения в поколение ум человека совершенствуется и масса его сведений увеличивается,— это факт весьма правдоподобный, по крайней мере никем еще достаточно не опровергнутый (разумеется, тут речь идет только о тех обществах, которые представляют собой некоторое историческое движение, а не о тех, которые или находятся в мертвенном застое, или еще не вступили в исторический фазис своего развития). Но для того чтобы это направление могло быть принято за критерий исторического развития общественной жизни — социального прогресса,— для этого нужно еще доказать, что вместе с умственным развитием человека идет параллельно и усовершенствование общественных форм. В противном случае мы не имеем ни малейшего права принимать этот критерий за критерий общественного прогресса: это значило бы смешать процесс чисто органический с процессом общественно-историческим, процесс развития некоторой органической формы — homo — с процессом развития некоторой неорганической, *социальной* формы. Однако хотя и много говорили и говорят о тесной зависимости, будто бы существующей между усовершенствованием ума и усовершенствованием общежития, но факты этого ничуть не подтверждают, да притом же, что такое усовершенствование общежития? Это понятие для нас еще совершенно субъективно, потому что мы не нашли еще никакого объективного критерия для оценки совер-

шенств и несовершенств общественных форм. В последнее время, как мы уже упоминали выше, Герберт Спенсер сделал попытку указать на тождественность направлений движения как органического, так и исторического процесса. В движении органического процесса он усмотрел постоянное стремление к дифференцированию и интегрированию частей индивидуального *целого,* в движении исторического процесса — постоянное стремление к дифференцированию и интегрированию частей коллективного *целого.*

И тот и другой процесс, по-видимому, почти в одинаковой степени обусловливаются этим дифференцированием; оба они начинаются с его начала. Общество начинается, говоря исторически, с первым разделением человеческого труда, как организм с первым дифференцированием частиц органической материи на внутренние и внешние. По мере развития органической формы усиливается дифференцирование частиц разнородно обусловленных и интегрирование однородных. Точно так же по мере развития общества усиливается разделение труда, интегрирование индивидов, занятых одной и той же работой, в обособленные группы и вследствие этого — дифференцирование общества на классы, корпорации, цехи и т. п. Аналогия поразительная, и она не только подкрепляется фактами a posteriori, но, по-видимому, совершенно очевидна и a priori. Как логически немыслим органический прогресс без дифференцирования частиц органической материи, так точно логически немыслим социальный прогресс без разделения труда. И если бы Спенсер выставил эту аналогию лет сто тому назад, тогда наука ничего не могла бы против нее возразить; она должна бы была согласиться, что указанное им направление от однородного к разнородному столь же справедливо относительно исторического движения, как и относительно органического; и она должна бы была признать это направление критерием прогрессивности обоих движений. История получила бы тогда критерий совершенно объективный. Но случилось так, что Спенсер высказал свою теорию не в первой половине прошлого, а во второй половине нынешнего века, и теория эта уже не может выдержать критики. Направление исторического движения изменилось; теперь мы замечаем в нем, напротив, стремление от разнородного к однородному; труд перестает специализироваться и начинает все более и более обобщаться, различные общественные группы,

дифференцировавшиеся под влиянием постоянно возраставшей специализации труда, с устранением этой специализации сглаживаются и сливаются в одну общую массу. Что произвело это странное чудо — чудо, в самую возможность которого едва ли кто-нибудь поверил бы лет 100, 150 тому назад? Это чудо произвела машина. Машина берет на себя всю трудную техническую, специальную часть работы; человеку же она оставляет ту часть, которая не требует почти никакой специальной подготовки, которая отличается простотой и несложностью, которую можно весьма удовлетворительно исполнить, не посвящая долгие годы на ее изучение, не приноравливаясь к ней всю свою жизнь. Искусство и сноровка, которых она требует от рабочего, так незначительны, что достаточно в большинстве случаев нескольких недель для приобретения их. Чем совершеннее машина, тем большее количество специальных работ она исполняет, и, следовательно, тем более упрощается и обобщается труд рабочих: приспособление их к тому или к другому специальному ремеслу становится излишним; корпорации, цехи и т. д., основывавшиеся на специализации труда, стираются, уничтожаются; специальные рабочие смешиваются в общую массу «фабричных». Общие условия труда порождают общность жизни, понятий, привычек и способностей. Таким образом, рабочее сословие, доведшее дифференцирование труда в мануфактурный период промышленности до высочайшей степени, в период фабричного производства снова превращается в сплошной, недифференцированный (или по крайней мере дифференцированный весьма слабо) общественный элемент. Но этого мало,— облегчая в высокой степени физическую работу, машина стремится разрушить и ту китайскую стену, которая до нее разделяла физический труд от умственного. Правда, это стремление парализируется особыми условиями данных экономических отношений. Но, рассуждая теоретически, нельзя отвергать, что с упрощением и облегчением физического труда открывается возможность объединения в одном лице двух теперь резко дифференцированных деятельностей: деятельности *преимущественно* умственной и *преимущественно* физической. Разделение членов общества на два класса деятелей — мыслителей и ремесленников теряет свой raison d'être. На практике, конечно, оно может существовать очень долго и даже всегда, но оно уже не составляет теперь той логической необходимости, какой являлось прежде, до введения машинного производства.

Но если машина обобщает ремесленный труд и делает возможным соединение физического труда с умственным, то, с другой стороны, изгнание схоластических методов из умозрительных наук и применение к ним индуктивных методов естествознания, обобщая метод различных наук, тем самым обобщает и различные отрасли умственной, научной деятельности. Очевидно, если к разнообразным областям человеческих знаний прилагаются теперь методы более или менее сходственные между собой (по крайней мере в общих своих признаках), то умственные занятия, научные исследования уже не могут требовать той специализации умственных способностей и привычек, которую они требовали при радикальном различии методов. Чтобы быть в настоящее время хорошим философом, нужно усвоить себе почти те же умственные привычки, какие нужны и для хорошего естествоиспытателя. Точно так же и наоборот. Как машина обобщает физический труд, так одинаковость приемов при разработке разнообразных областей человеческого знания обобщает умственный труд. И то и другое ведет, так сказать, к обобщению умственных способностей людей.

Таким образом, с одной стороны, машина, с другой — введение более или менее однообразных приемов и методов исследования в различные отрасли человеческих знаний изменили или по крайней мере положили начало изменению направления социального движения. Этот факт еще раз подтверждает, что процесс исторического движения не может быть отождествляем с процессом органического движения, что первое не имеет постоянного, однообразного направления и, *взятое само по себе*, не должно мыслиться ни как прогрессивное, ни как регрессивное. Следовательно, не в нем мы должны искать объективного критерия для оценки исторических фактов, а где-то вне его. Но где же?

Мы разобрали два случая, две гипотезы, при которых мыслим объективный критерий. Мы видели, что он мыслим при отождествлении понятия общества с понятием организма и при отождествлении *характера* исторического движения с *характером* движения органического. Существование обеих этих гипотез ясно показывает, как сильна в человеческом уме потребность сделать подобный критерий *мыслимым* для себя. Однако анализ их

превращает самые эти гипотезы в нечто логически немыслимое. Следовательно, если объективный критерий *мыслим* только при *немыслимых* условиях, то, значит, в действительности он не может существовать. Таким образом, поставленный выше вопрос: возможен ли объективный критерий для оценки исторических событий — решается, по-видимому, отрицательно. Но, вникнув глубже во все сказанное нами выше о составных элементах понятия прогресса, легко видеть, что объективный критерий исторического процесса мыслим еще и при другом условии, которое в свою очередь уже не заключает в себе ничего немыслимого.

IV

Мы уже сказали выше, что в полное понятие прогресса входят три представления: о движении, о направлении движения и о цели движения, но что и двух из них бывает обыкновенно достаточно для того, чтобы вызвать его в нашем уме. Так, если дано движение и если это движение постоянно следует в одном и том же непрерывном направлении, то мы рассматриваем это движение как прогрессивное. На таких двух представлениях, как мы видели, построено наше понятие о прогрессе в природе. Сперва человек гипотетически вводил в него и представление о цели, но когда он должен был, наконец, сознаться самому себе, что цели природы не могут быть ему известны, он просто отождествил понятие цели с понятием направления движения. Но если вместо двух первых элементов понятия прогресса мы возьмем два крайние — представления о движении и цели, то вызовут ли они в нашем уме идею прогресса? Иными словами, если нам дано известное движение, не имеющее никакого определенного направления, но если мы знаем, к осуществлению какой цели должно стремиться это движение, то можем ли мы составить себе понятие о прогрессе этого движения и каков будет критерий этого прогресса? Очевидно, не только можем, но всегда и составим, очевидно также, что критерий этого прогресса будет совершенно объективен, что это будет *данная цель* движения. Если перед нами развертывается деятельность какого-нибудь человека, относительно которой мы знаем, что она должна была стремиться к осуществлению такой-то цели, то мы всегда рассматриваем эту деятельность или как прогрессивную (в том случае, когда она воплощала в себе это стремление), или как регрессивную (в том случае, когда она его в себе не воплощала). Хотя нам неизвестно направление данного движения, но нам известно, каким оно *должно быть*, нам известно, что движение должно быть прогрессивно, нам известен критерий этого прогресса, и мы прилагаем этот критерий к оценке данного эмпирического движения. Следовательно, если процесс социального движения не представляет никакого определенного направления, но если мы знаем, какова должна быть его цель и, следовательно, направление, то мы не можем логически не применять к нему идеи прогресса и не оценивать его с точки зрения этого прогресса. Взятое само по себе, это движение никогда не внушит нам никакой мысли ни о прогрессе, ни о регрессе. Но раз мы знаем, какова должна быть его цель, мы уже не в силах будем отрешиться от этих идей; мы непременно будем видеть в нем или прогресс, или регресс *, только критерий этого прогресса мы будем искать не в самом движении, как оно является перед нами, а вне его — в цели, которая должна быть им достигнута и с которой часто оно не имеет даже ничего общего.

Нельзя не признать, что в настоящее время, когда более здравая историческая критика ясно показала, как неосновательно и, можно сказать, как нелепо отождествлять процесс исторического движения с процессом органического, умы начинают склоняться именно в пользу *такого*, а не другого критерия социального прогресса.

Его начинают искать не в самом движении исторического процесса, а в цели человеческого общества, не

* Едва ли нужно напоминать здесь читателям, что понятия *прогресс* или *регресс* суть, так сказать, логические синонимы. И то, и другое понятие не заключает в себе ничего более и ничего менее, как представление о движении, стремящемся по известному направлению к известной цели. Но движение, следующее по одной и той же линии, может быть или от точки A к точке B, или [от] точки B к точке A. Если цель движения мы полагаем в точке A, то движение BA будет мыслиться нами как прогрессивное (если с точки B — то как регрессивное). Очевидно, что между этими двумя понятиями существует такое же синонимическое отношение, как между понятиями *отрицания* и *утверждения*. Всякое отрицание есть в то же время и утверждение, всякое утверждение есть в то же время и отрицание. Точно так же: всякий прогресс есть в то же время и регресс, и всякий регресс есть прогресс. Впрочем, здесь незачем долее останавливаться на логическом анализе этих понятий. Читатель легко может произвести его и сам.

в данном направлении развития общественной жизни, а в том, каким оно должно быть с точки зрения ее цели. Чтобы найти критерий органического процесса, нам нужно знать только законы движения органических изменений, а не цели органических форм. Только первые и могут быть нам известны, а вторые — вне наших познаний. Напротив, чтобы найти критерий исторического, социального процесса, нам нужно знать только *цели* социальных форм, а не законы их движения. Тут опять только первые могут быть нам известны, а вторые — никогда. В первом случае мы себя спрашиваем: что есть? Во втором — что должно быть? Как ответ на первый вопрос содержит в себе критерий прогресса в природе, так ответ на второй — критерий прогресса в истории. Вот два совершенно различных смысла, которые мы придаем слову *прогресс,* смотря по тому, говорим ли мы о прогрессе органическом или о прогрессе историческом. Но оба этих смысла одинаково содержатся в общем понятии прогресса, как мы его здесь определили. Только выражают они его неполно, так сказать односторонне; каждое из этих *видовых* понятий прогресса обнимает собой не *три,* а только *два* элемента своего родового понятия — и притом не одинаковые элементы, а различные; отсюда их неполнота и их несходство. Критерий родового понятия прогресса, т. е. такого понятия, которое охватывает все три элемента, которое включает в себя и представление о данном движении, и представление о данном направлении движения, и представление о данной цели движения,—критерий такого понятия будет безразлично содержаться и в ответе на вопрос: *что есть,* и в ответе на вопрос: *что должно быть.* Возьмите для примера понятие об индивидуальном прогрессе, которое мы назвали выше *типическим.* Здесь и направление, и цель нам даны; чтобы осуществить свою цель, движение организма, называемое жизнью, всегда должно следовать тому направлению, которому оно и в действительности следует, и наоборот: для нас логически немыслима жизнь организма иной, нежели мы ее видим: *«что есть»* для нас сливается с *«что должно быть»,* а что должно быть — с тем, что есть. Будем ли мы себя по этому поводу спрашивать: каково должно быть индивидуальное органическое развитие или каково оно есть,— и в том и в другом случае мы получим в ответ один и тот же критерий для оценки прогрессивности или регрессивности этого развития.

Таковы взаимные отношения видовых понятий прогресса в применении к природе, организму и обществу, естественной истории, индивидуальной истории и социальной истории... Каждая из них имеет свой особый смысл, и притом смысл третьего из них охватывает смысл первого и последнего. Идея прогресса в природе не заключается в идее прогресса социального, и наоборот; но обе эти идеи, взятые вместе, содержатся в идее индивидуального прогресса. Смешивать эти три различных значения прогресса — значит впадать в целый ряд безысходных ошибок. И нужно сознаться, что значительную долю путаницы наших понятий следует отнести именно на счет такого смешения. Понятие прогресса в смысле индивидуального или социального прогресса постоянно переносилось и до сих пор еще зачастую переносится в область природы; понятие прогресса в смысле индивидуального или прогресса в природе постоянно переносилось и переносится в область истории. Вследствие этого в результате получается — телеологическое естествознание и фаталистическая история. В истории мы ищем непреложные *законы,* в природе — *цели.* Но так как ни того ни другого мы не можем знать, то мы призываем на помощь фантазию, мы выдумываем *свои* цели, *свои* законы и переносим их целиком из своего субъективного мира в мир объективных фактов. Таким образом, мы софистицируем критерии прогресса, выдавая свои субъективные вымыслы за объективные истины. И подобная софистикация случается так часто, что многие (и в том числе, как мы видели, автор «Исторических писем») считают ее за *непреложный закон* человеческого ума. Однако достаточно указать на ее причины, чтобы видеть, что тут нет ничего непреложного. Раз мы точно уяснили себе единственно возможный и логически мыслимый смысл видовых понятий прогресса в применении их к природе, индивидуальному организму и человеческому общежитию, нам незачем будет прибегать к софистическому объективированию субъективного критерия. Каждое из этих понятий имеет свой объективный критерий, который мы и открываем путем научных исследований, нимало не зависящих от произвола наших личных воззрений, нашей субъективной фантазии, или в самом процессе движения, или в его направлении, или в его цели. При этом, повторим еще раз, понятие цели в применении к объективному движению, т. е. к последовательному ряду изменений, наблюдаемых нами

в данном объекте, не должно мыслиться под категорией человеческой цели, т. е. такой, которую предмет *сам себе полагает* и *сознательно* стремится к ее осуществлению. Этот ребяческий антропоморфизм должен быть выброшен из наших логических определений как оскорбительный и унизительный для достоинства человеческого ума.

Но теперь является вопрос: найденный нами критерий социального процесса, исторического движения, будучи совершенно объективен с формальной стороны, может ли в действительности быть пополнен и содержанием столь же объективным? Иными словами: можем ли мы знать объективную цель общества? Не мыслим ли мы ее всегда под категорией какого-нибудь чисто субъективного представления? Все, конечно, согласны в том, что общество имеет и должно иметь какую-нибудь цель; общество без цели логически немыслимо, потому тот факт, что у общественного союза всегда есть цель, этот факт совершенно объективен. В этом смысле мы и говорим, что критерий его развития объективен; но если эту цель мы не можем знать, если каждый по произволу может навязывать обществу какие ему вздумается цели, то очевидно, что объективность найденного критерия будет только кажущаяся, а на самом деле он будет совершенно субъективен. С другой стороны, самая возможность мыслить цель общества на разные лады, принимать ее и за то, и за это, и за другое, и за третье и т. п. не опровергает ли даже *кажущуюся* объективность этого критерия? Не доказывает ли она, что у общества совсем нет никакой объективной цели, потому что если бы она действительно была, то едва ли бы ее могли так различно и часто так разноречиво понимать различные мыслители? Как разнообразие и противоречивость в определении *единого* направления исторического движения дали нам право заключать, что такого направления в действительности совсем не существует, что оно не может, следовательно, мыслиться нами как *нечто объективное, вне* нас имеющее свое реальное бытие,—так точно разнообразие и противоречивость определения единой цели общества (или, правильнее, главнейшей, существеннейшей) не должны ли нас заставить отказаться мыслить цель общества как цель объективную?

Тут мы дошли до самого существенного пункта теории объективного критерия социального прогресса, и потому на нем нам следует подолее остановиться.

В сущности говоря, все главнейшие возражения, которые можно привести и которые обыкновенно приводятся отрицателями объективного критерия, сводятся именно к этому пункту — к этому вопросу: имеет ли человеческое общежитие какую-нибудь объективную цель, для всех и каждого одинаково очевидную, и если имеет, то почему же она так различно понимается различными людьми?

V

Прежде всего нам представляется вопрос: действительно ли задачи, навязываемые обществу различными мыслителями, так различны, как различны их субъективные воззрения на объективный процесс исторического движения? С первого взгляда они кажутся, без сомнения, столь же разнообразными, но, вглядевшись в них ближе, нетрудно заметить в них некоторое и весьма существенное однообразие. Все мыслители (не считая, конечно, тех, которые рассматривают общество как самостоятельный организм, имеющий свои собственные, органические цели) согласны в том, что люди соединяются в общество для того, чтобы лучше и полнее осуществить свои человеческие, индивидуальные цели и что поэтому коллективный союз людей не может иметь другой задачи, кроме более полного и совершенного осуществления жизненных целей своих членов. Все согласны также в том, что совокупность всех этих жизненных целей человека может быть сведена или, лучше сказать, заключена в одной цели — в стремлении человека к счастливой жизни, к *счастью*. Такова, по общему мнению, цель каждого человеческого существования; во имя возможно полного достижения этой цели люди соединились в общество (сделано ли это ими было сознательно, по доброй воле, или бессознательно, по необходимости,— это в настоящем случае не имеет для нас никакой важности); следовательно, единственная цель у общества людей та же, как и у отдельного человека,— человеческое счастье. Мы можем назвать эту цель объективной: она до того очевидна, что становится обязательной для каждого ума. Представить себе, что люди соединились в союз, составили общество с целью поставить себя в невозможность или затруднить себе осуществление счастья, это так же трудно, как представить себе, что 2+2 равно 5. Но тут и кончается согласие мыслителей: признав, что общество имеет *цель,* что эта *цель* —

та же, как и у отдельного человека,— *человеческое счастье,* каждый толкует это человеческое счастье посвоему; субъективный произвол здесь уже почти ничем не сдерживается. И напрасно стали бы мы в этом хаосе субъективных мнений искать какой-нибудь твердой, объективной точки опоры. Нельзя даже сказать, будто все согласны в том, что человеческое счастье состоит в стремлении к доставлению себе приятных ощущений (удовольствия) и что человек настолько счастлив, насколько испытывает эти ощущения и не испытывает противоположных им — неприятных (страдания). Но если даже мы и допустим (как это некоторые делают), что в этом пункте разногласие существует только на словах и что суровые проповедники аскетизма во всех его видах в действительности точно так же проповедуют теорию приятных ощущений, как и их противники — эпикурейцы,— если мы отождествим, таким образом, понятия о счастье и несчастье с понятиями удовольствия и страдания, то и это все-таки не даст нам никакой возможности примирить разнообразные воззрения на человеческое счастье, свести их к одному общему знаменателю, найти какой-нибудь объективный критерий для их проверки. Ощущений приятных или неприятных *самих по себе* не существует; их приятность или неприятность всегда относительны; это справедливо даже относительно таких чисто физических (как их обыкновенно называют) ощущений, каковы голод и жажда. Если они не достигли известной степени интенсивности и в особенности если они сопровождаются некоторыми другими ощущениями, например, ожиданием или уверенностью в близкой возможности вполне удовлетворить их, то многие считают их за положительно приятные и стараются даже искусственно возбудить их в себе. Одно и то же впечатление может рассматриваться двумя людьми и как приятное и как неприятное, смотря по степени и характеру их восприимчивости, их психического развития и, наконец, тех побочных обстоятельств, при которых они его испытывают. Отсюда — все субъективное разнообразие идеалов счастья, и отсюда же — полная невозможность найти для них какой-нибудь объективный масштаб. Который из них лучше, которое счастье есть *истинное счастье,* эти вопросы не только невозможно решить, но их даже нельзя и поставить, потому что это значило бы отвергать субъективность *качеств* (т. е. приятности или неприятности) ощущений. Если бы даже кто-либо (а таких

людей очень много) стал утверждать, что истинное счастье людей должно состоять в испытывании вот таких-то и таких-то ощущений, считающихся в настоящее время большинством за неприятные, то и в этом случае мы ничем бы не могли доказать проповеднику подобного идеала счастья, что он ошибается, что его идеал ложен. Что из того, что большинство людей не считает его счастье за счастье,— воспитайте этих людей так, чтобы они находили удовольствие в тех ощущениях, в которых он его находит, и, быть может, они будут тогда испытывать такую высочайшую степень наслаждения, о которой теперь даже и не мечтают?

Итак, где же, наконец, та ариаднина нить, которая укажет нам выход из этого лабиринта субъективных ощущений, субъективных воззрений? Если понятие *счастье* может подлежать субъективным толкованиям, то не очевидно ли, что жизненные цели человека, а следовательно, и объективная цель общества будут всегда определяться этим понятием или слишком широко, или слишком узко?

Они определяются слишком широко, если под счастьем мы будем подразумевать вообще приятные ощущения, под несчастьем — неприятные, под счастливой жизнью такую, которая слагается из первых и избегает вторых, под несчастной — такую, которая изобилует последними и исключает первые. Они могут определиться слишком узко, если под счастьем мы будем подразумевать только один какой-нибудь род приятных ощущений, а под несчастьем другой, противоположный им род — неприятных. Жизненная цель, выраженная в таком субъективном термине, сама получает неопределенный, субъективный характер, зависящий от произвола и личных взглядов каждого отдельного человека. Вследствие этого и цель общества — этот объективный критерий социального процесса — превращается в нечто совершенно субъективное, обусловливаемое, как выражается автор «Исторических писем», «нравственной выработкой» того или другого исследователя. Но очевидно, что пока наука об обществе будет строиться на таком субъективном фундаменте, она никогда не выберется из дебрей метафизики и объективный для всех обязательный критерий истории никогда не будет возможен. Посмотрим же, нельзя ли найти более точный, не зависящий от личных толкований термин для определения жизненной цели человека, а следовательно, и конечной цели общества.

Мы видели уже, в чем состоит цель жизни каждого индивидуального организма: в сохранении подвижного равновесия внутренних частиц организма от напора внешних сил (внешней среды), постоянно стремящихся разрушить его, в приспособлении внутренних отношений к внешним. Чем разнообразнее внешние условия, влияющие на этот живой механизм, тем сложнее его строение, тем разностороннее его приспособление. Каждое внешнее влияние порождает ряд внутренних изменений, которые в свою очередь известным образом реагируют на внешнюю среду. Это реагирование имеет своей целью или устранить возможность повторения только что испытанного внешнего влияния, или так изменить отношения живого организма к окружающей его среде, чтобы это влияние отразилось на нем иначе, или, наконец, снова вызвать это влияние — или усилить его, или ослабить. Все эти ответные реактивные действия живого механизма, действия, в которых выражается борьба организма со средой и среды с организмом, из которых слагается или, лучше сказать, в которых исчерпывается все понятие органической жизни,— все эти действия могут быть рассматриваемы как действия целесообразные. Их цель — удовлетворить известной *потребности*. Чем разнообразнее условия, влияющие на организм, тем разнообразнее его потребности, чем полнее удовлетворяются эти потребности, тем совершеннее достигается цель жизни. Слово *потребности* употребляется здесь в более широком значении, чем то, какое придается ему по общепринятой терминологии. Обыкновенно под потребностью подразумевается такое внутреннее состояние той или другой части организма, которое вызывает в организме более или менее сознательное стремление изменить это состояние (удовлетворить потребности) известной целесообразной деятельностью. Потому термин этот применяется по преимуществу только к существам, одаренным сознанием (никто не говорит, например, о потребностях деревьев, трав и т. п.); однако ничто не препятствует придать этому слову и более широкий смысл, лишь бы только этот смысл был оговорен. Различие сознательной деятельности, вызванной каким-нибудь сознанным или почувствованным изменением в той или другой части организма, от деятельности, вызванной каким-либо несознанным и не почувствованным изменением (например, рост той или другой части организма), имеет значение для психологии, но для нас оно не важно; под

словом *потребность* мы разумеем здесь всякое состояние, произведенное внешними или внутренними деятелями в той или другой части организма, состояние, вызывающее в свою очередь в этой части организма или в других его частях какую-либо реактивную деятельность (или стремление к такой деятельности) с целью изменить его. Но не все из этих потребностей имеют одинаково важное значение для жизни целого организма. Без постоянного удовлетворения некоторых из них жизнь немыслима, т. е. без изменения некоторых состояний, произведенных внешними влияниями, разрушается весь организм; без изменения других состояний хотя жизнь организма и не прервется, но в значительной степени сократится; без изменения третьих жизнь целого организма, напротив, выигрывает, хотя отдельные части его могут от этого пострадать; наконец, без изменения четвертых, хотя общая жизнь организма (т. е. его способность реагировать на внешнюю среду, отстаивая целостность и общую связь своих частей) и ничего не выиграет, но ничего и не проиграет, следовательно, пострадают только отдельные части. Отсюда общепринятое разделение потребностей на несколько степеней: существенно необходимые, менее важные, не необходимые и, наконец, вредные. Мы можем удержать это распределение, не забывая при этом того широкого смысла, который мы условно придали слову *потребность*. Установленные, таким образом, *категории потребностей,* очевидно, совершенно объективны с формальной стороны; столь же объективны они могут и должны быть и по своему содержанию. Наука, точная и строгая наука, не зависящая от субъективных и произвольных взглядов на человеческие потребности того или другого индивида, той или другой теории, уже определила в общих чертах, какие из этих потребностей должны быть отнесены к первой, какие ко второй, какие к третьей, какие к четвертой категории. Но распределение это, конечно, в высокой степени условно. Среда, окружающая человека, и свойства организации, унаследованной от родичей, в каждом отдельном случае значительно изменяют общую классификацию. Только первая и последняя категория, заключающие в себе потребности существенно необходимые или вредные для сохранения и продолжения жизненного процесса, т. е. потребности, без полного и постоянного удовлетворения которых жизнь не может поддерживаться или удовлетворение которых разрушает или сокращает ее, более или

менее одинаковы и постоянны для всех людей вообще или по крайней мере для всех людей известной расы и известной местности. Что же касается второй и третьей категории, то они весьма различны даже для членов одного и того же общества. Исторический процесс выработал крайне разнообразные общественные условия, а эти в свою очередь породили крайнее разнообразие в развитии отдельных частей человеческого организма, а следовательно, и в его потребностях. Развитие некоторых из этих частей, вызванное их усиленной деятельностью, мыслится нами обыкновенно как усовершенствование человеческой индивидуальности; потому хотя неудовлетворение обусловливаемых этим развитием потребностей и не может прямым образом содействовать разрушению или сокращению органической жизни, но оно будет иметь своим последствием так называемую деградацию индивидуальности. С другой стороны, их полное и постоянное удовлетворение, требуя ненарушимого сохранения общественных условий, выработанных историческим процессом, предполагает дальнейшее развитие индивидуальности и, следовательно, дальнейшее развитие и разнообразие человеческих потребностей. Но это развитие и разнообразие потребностей некоторых групп индивидов требует как условия sine qua non [9] — существования других групп индивидов с крайне неразвитыми и неразнообразными потребностями, с деградированной индивидуальностью. Для этих групп потребности второй и третьей категории почти совсем не существуют; они должны тратить очень мало на развитие своей индивидуальности, потому что в противном случае для индивидов первых групп было бы совершенно немыслимо сохранение своей дорого стоящей индивидуальности. Исторический процесс выработал такие условия, при которых общая сумма потребностей всех индивидов данного общества не покрывается общей суммой средств, служащих к их удовлетворению; он так неравномерно распределил эти средства и эти потребности, что одни получили возможность тратить для развития своей индивидуальности *слишком* много, другие слишком мало, так мало, что даже потребности первой категории остаются у них в большинстве случаев неудовлетворенными. При таком разнообразии личных потребностей, при такой градации в степенях развития индивидуальностей жизненные цели членов одного и того же общества должны быть крайне различны, различны не по личным взглядам на них

того или другого индивида, а в действительности, *сами в себе;* различны не субъективно, а объективно. Каждый организм стремится, имеет своей целью сохранить и поддерживать свою жизнь в *той мере* и *полноте*, в какой этого требуют специальные особенности его организации. А так как эти особенности при разнообразии общественных условий различны у различных общественных групп и даже у различных индивидов одной и той же группы, то объективное единство жизненных целей членов общества немыслимо, а следовательно, и объективное единство общественной цели невозможно. Мало того, оказывается, что не только немыслимо единство, но немыслимо даже и согласие различных целей: они находятся между собой в антагонизме. Общество впадает в самопротиворечие. Созданное с целью содействовать осуществлению жизненных целей своих членов, оно не в состоянии содействовать осуществлению жизненных целей одних индивидов, не противодействуя в то же время осуществлению жизненных целей других. Следовательно, история не приближала, а постоянно удаляла общество от достижения его *цели,* иначе сказать, исторический процесс должен быть мыслим нами не как движение прогрессивное, а как движение регрессивное. Первое и самое необходимое условие для осуществления объективной цели общества не удовлетворено, и историческое движение, рассматриваемое во всей его целостности, не представляет даже никаких попыток для его удовлетворения. Покуда жизненные цели (не субъективные, а объективные, т. е. не те, которые ставит сам себе человек, а которые определяются помимо его воли всей его физической и психической организацией) всех членов общества не будут одинаковы, т. е. покуда не будут у всех них одинаковые потребности, следовательно, одинаковая физическая и психическая организация, покуда все они не будут стоять на одинаковой ступени по отношению к развитию своей индивидуальности, до тех пор общество никогда не будет в состоянии осуществить вполне, т. е. в *равной мере* для всех, своей цели. Быть может, достигнуть такого полного объединения жизненных целей никогда не будет возможно, но всегда возможно некоторое приближение к нему. Степень этого приближения должна служить в *одном отношении* мерой исторического прогресса. Мы говорим: в *одном,* а не *вообще.* Приближение к осуществлению указанного условия делает возможным осуществление цели общест-

ва, но только *делает возможным*, а не осуществляет. Без наличности этого условия цель общества не может быть достигнута вполне, но одна его наличность не есть еще достижение этой цели. Цель эта состоит в содействии осуществлению жизненной цели всех индивидуальностей, входящих в состав общества, т. е. в гарантировании им необходимого количества средств для удовлетворения их потребностей. Каких? Всех тех, которые обусловливаются данным развитием этих индивидуальностей; все они должны быть удовлетворены для поддержания, сохранения и дальнейшего их развития. Иначе жизненная цель (не субъективная, а объективная) человека не будет осуществлена. Но средства, находящиеся в распоряжении общества, могут быть недостаточны, а следовательно, не будет должной гармонии между ними и потребностями. От степени же этой гармонии зависит степень достижения жизненной цели. Чем полнее эта гармония, т. е. чем полнее организм может удовлетворять всем своим потребностям, сознаваемым и несознаваемым, тем для него легче осуществление его жизненной цели. Следовательно, содействовать осуществлению этой цели — значит устанавливать гармонию между средствами и потребностями организма. Первые зависят от степени производительности человеческого труда, вторые — от степени развития человеческой индивидуальности. Оба этих условия — степень производительности человеческого труда и развития человеческой индивидуальности —могут находиться между собой и в прямом, и в обратном отношении. Производительность труда может возрастать по мере развития индивидуальности, но может и ослабляться: все зависит от того, какие именно стороны индивидуальности развиваются, какие части и функции организма совершенствуются и какие притупляются. Следовательно, общество может осуществить свою цель, регулируя развитие индивидуальности таким образом, чтобы ее потребности постоянно гармонировали с *данными* средствами к их удовлетворению, т. е. средствами, количественно и качественно обусловливаемыми данной, соответствующей ей степенью развития производительности труда; всякое дальнейшее развитие этих *данных* степеней должно точно так же находиться в гармоническом соответствии, т. е. всякий прогресс индивидуальности должен быть в то же время и прогрессом производительности труда.

Таким образом, общество только тогда *вполне* может достигнуть своей задачи, когда оно: во-первых, объединит жизненные цели всех своих членов, т. е поставит их в совершенно одинаковые условия воспитания и дальнейшей деятельности, сведет к одному общему знаменателю, к одной общей степени все хаотическое разнообразие индивидуальностей, выработавшееся путем регрессивного исторического движения; во-вторых, приведет в гармонию средства с потребностями, т. е. будет развивать в своих членах только те потребности, которые могут быть удовлетворены данной производительностью труда или которые могут непосредственно увеличить эту производительность или уменьшить трату на поддержание и развитие индивидуальности; в-третьих, когда всем потребностям каждого будет в равной мере гарантирована возможная степень (мы говорим: возможная степень, потому что установление абсолютной гармонии средств с потребностями — идеал, едва ли когда достижимый) удовлетворения. Осуществить все эти три условия в возможно полной степени — вот конечная цель общества, и цель совершенно объективная, вытекающая из самой сущности человеческого общежития. Человеческое общежитие не может иметь другой задачи, как способствовать осуществлению жизненных целей образующих его индивидов. Жизненная цель каждого индивида состоит в сохранении и поддержании своей индивидуальности. Когда все члены общества стоят на одинаковой степени развития человеческой индивидуальности, тогда их жизненные цели одинаковы; и только тогда, когда их жизненные цели одинаковы, они находятся в полной гармонии с общественной целью. Где нет этой гармонии, где общество не иначе может осуществить цель одних, как обидев других, где разнообразие индивидуальностей порождает разнообразие и противоречие индивидуальных целей, там осуществление обществом его задачи логически немыслимо. С другой стороны, задача общества точно так же не будет осуществлена, если каждому будет предоставлено право развивать свою индивидуальность или индивидуальность своих детей, не сообразуясь с количеством и качеством средств, которые при данной степени производительности общественного труда могут находиться в его распоряжении. Еще менее задача общества может быть достигнута в том случае, когда каждому будет предоставлено право брать с бою столько средств для удовлетво-

рения своих потребностей, сколько только он может захватить. В первом случае потребности индивида не будут находиться в строгой и постоянной соразмерности со средствами, его жизненная цель не будет вполне достигнута, он будет чувствовать себя неудовлетворенным, он будет считать себя несчастным. Во втором случае общественность теряет свой raison d'être — она существует только фиктивно, номинально; в действительности же члены общества находятся в *естественном*, первобытном состоянии, в том состоянии, неудобство которого их именно и заставило соединиться в общественный союз.

Итак, установление возможно полного равенства индивидуальностей (это равенство не должно смешивать с равенством политическим и юридическим или даже экономическим — это равенство *органическое, физиологическое*, обусловливаемое единством воспитания и общностью условий жизни) и приведение потребностей всех и каждого в полную гармонию со средствами к их удовлетворению —такова конечная, единственно возможная цель человеческого общества, таков верховный критерий исторического социального процесса. Все, что приближает общество к этой цели, то прогрессивно; все, что удаляет, то регрессивно. Всякий человек, действующий теоретически или практически в интересах этой цели,— прогрессист; всякий, действующий в обратном смысле или преследующий какие-либо другие цели,— враг прогресса. Таким образом, термин *прогресс* получает точный и определенный смысл; партия прогресса — постоянное и неизменное знамя, с девизом ничуть не двусмысленным. Этот девиз не нами выдуман; как только люди начали относиться критически к выработанным историей общественным формам, среди них сейчас явились мыслители, умевшие ясно представить себе истинную цель общежития; число этих мыслителей было невелико; не потому оно было невелико, что истины, ими возвещенные, были слишком глубоки для большинства посредственных умов, нет, эти истины так просты и логически очевидны, что их может не понять только тот, кто не *хочет* их понимать; но большинство-то именно и не хочет их понимать. Почему? Потому что это большинство само принадлежит к *меньшинству*, т. е. к группе тех людей, жизненные цели которых более или менее удовлетворяются историческим обществом в ущерб другим группам и которые не чувствуют ни малейшей

охоты поступиться частью своей индивидуальности ради того, чтобы возвысить уровень чуждых им индивидуальностей. Но эгоизм этих людей носит сам в себе свое наказание: он сам себя отравляет: вечно недовольный, трепещущий, лицемерящий, скучающий и скоро пресыщающийся — он их мука, он их крест. Правда, число этих эгоистов не убывает, но не убывает также и число истинных прогрессистов. Партия их и теперь еще очень невелика, но она зато живуча, она пережила множество исторических катастроф, она видела, как зарождались и падали различные формы исторического общества, как одно общественное учение, один общественный идеал сменялся другим, она испытывала и продолжает испытывать гонения и преследования; ее история есть ее мартирология, но она сохранила свое единство, она ни разу не опустила своего знамени и не изменила своего девиза. Когда это знамя сделается знаменем всех тех бесчисленных партий, которые в наши дни самозванно величают себя прогрессивными, тогда можно будет надеяться, что наконец окончится регрессивное движение исторического процесса. А до тех пор, сколько бы мы ни говорили о быстроте и несомненности исторического прогресса, сколько бы ни радовались постоянно возрастающему числу людей, гордо объявляющих себя борцами за прогресс, общество в действительности влечется историческим процессом не к возможному осуществлению своей конечной цели, а в сторону совершенно ей противоположную. Индивидуальности не объединяются, а, напротив, постоянно разнообразятся: к лестнице их градаций прирастают все новые и новые ступени; установление соразмерности средств с потребностями предоставляется случаю и борьбе единичных сил; общество с каждым годом все более и более расширяет произвол индивидуализма; оно давно уже отказалось на практике контролировать его развитие и регулировать его потребности. Господствующие теории, величающие себя прогрессивными, отнимают от него это право и теоретически.

VI

Так как главная цель этой статьи выяснить только объективные критерии прогресса в природе и истории, то мы ограничимся общим указанием отношений партий прогресса к явлениям общественной жизни и к другим партиям, также присваивающим себе название партий

прогресса. Из общего формулирования цели прогресса само собой вытекает и то, как должна относиться эта партия к современным и последовательно сменявшимся историческим процессом формам общественного быта. Все те формы, все те явления общественной жизни — встречается ли она с ними в политической, юридической, экономической или нравственной области,— в которых обнаруживается тенденция уравнять индивидуальности и установить гармонию между потребностями и средствами к их удовлетворению, должны быть рассматриваемы, с ее точки зрения, как прогрессивные. Наоборот, те формы и те явления, в которых обнаруживаются противоположные тенденции или только одна из указанных тенденций, должны быть рассматриваемы как регрессивные, и к ним она должна относиться отрицательно. В каких именно общественных формах проявляется та или другая тенденция, это указывает беспристрастная критика социальной науки. Критика эта уже отчасти сделала свое дело. Показав зависимость юридических, политических и других форм общественного быта от форм экономических, выяснив значение этих последних и их *фундаментальную роль* в процессе социального движения, она свела их к двум категориям: к первой она отнесла все те разнообразные формы экономических отношений, в основе которых лежит *частное, индивидуальное право,* ко второй — те формы политических отношений, в основе которых лежит *общественное, коллективное право.* Характеристической чертой первых являются: борьба индивидуальных сил, антагонизм частных интересов как следствие устранения коллективной власти от всякого вмешательства в распределение труда и вознаграждения, от всякого регулирования индивидуальных потребностей и приведения их в гармонию с потребностями всех и каждого. Характеристической чертой вторых будет: гармония частных интересов и точная соразмерность средств и потребностей каждого со средствами и потребностями всех. Обе эти черты отражаются во всей своей резкой противоположности и на всех тех юридических, политических и других формах общественного быта, которые логически вытекают из этих двух антагонистических экономических начал. Очевидно, что только экономические формы второй категории и построенные на них общественные учреждения имеют прогрессивный характер; формы же первой категории со всеми из них вытекающими последствиями абсолютно

регрессивны. Чем более они развиваются, тем более общества удаляются от своей конечной цели, но, развиваясь, в силу присущей им логики они могут выработать (и, как показывает история, действительно вырабатывают) некоторые элементы, разрушительно на них действующие, подкапывающиеся под них, стремящиеся их уничтожить. Эти элементы могут быть условно рассматриваемы как прогрессивные, потому что хотя они не направляют общественного движения к его цели, однако стремятся по крайней мере задержать его регрессивный ход. Таким элементом является в экономической области пролетариат, в политической и юридической — те институты, которые основываются на понятии юридической и политической равноправности всех граждан. Наконец, одним из таких элементов можно считать стремление масс развить в себе некоторые умственные потребности —стремление, логически вытекающее из того положения, в которое новейшая промышленность ставит городских рабочих. Вообще говоря, большая часть или по крайней мере значительная часть крайних логических последствий экономических форм первой категории на практике являются элементами, разрушительно действующими на эти формы: в этом смысле они могут быть признаны за отрицательно-прогрессивные, и партия прогресса должна пользоваться ими, усиливая, по возможности, их отрицательный характер и стараясь выработать при их содействии общественные формы с характером положительно-прогрессивным. Здесь мы указываем только в общих чертах на эти отрицательно-прогрессивные элементы, более подробное рассмотрение их увлекло бы нас слишком далеко. В наш век их накопилось довольно много, но не следует думать, что их не было и в предшествующие эпохи. Историческое движение всегда, во все времена вырабатывало их немалое количество. Но последующая стадия социального движения или уничтожала их (вырабатывая, правда, взамен их новые), или превращала в положительно-регрессивные. Может быть, та же судьба грозит и тем из них, которые выработались в современный нам период промышленности. Во всяком случае сами по себе на той исторической почве, которая их выработала, они не имеют положительного характера, они не приближают общества к осуществлению его цели, они служат только симптомами крайнего удаления общества от этой цели. Но обыкновенно принято придавать им несравненно боль-

шее значение. К числу их мы можем с некоторым правом отнести почти все так называемые прогрессивные партии, потому что они стремятся главным образом к дальнейшему прогрессивному развитию некоторых из отрицательно-прогрессивных элементов, выработанных историческим процессом, например, политических и юридических институтов, основанных на идее политической и юридической равноправности, институтов, вырабатывающихся под влиянием идеи экономической равноправности или, правильнее, идеи свободы труда, институтов, вызванных потребностью некоторых групп рабочих развить в себе некоторые интеллектуальные способности, наконец, институтов, имеющих целью более высокое интеллектуальное развитие отдельных индивидуальностей или избранного меньшинства. Хотя некоторые из этих элементов (как, например, институты, имеющие целью более высокое интеллектуальное развитие меньшинства) вносят, по-видимому, еще большую рознь, еще большее индивидуальное неравенство в среду членов общества и, следовательно, запечатлены как бы характером положительной регрессивности, хотя другие (например, институты, образовавшиеся под влиянием идей экономической или юридической и политической равноправности) имеют, напротив, несомненную тенденцию сгладить это неравенство и, следовательно, запечатлены характером положительной прогрессивности, но все это только по-видимому. Развиваясь на той исторической почве, которая их вырастила, они приводят к практическим результатам, не имеющим ни того, ни другого характера в отдельности и совмещающим в себе оба характера. С одной стороны, высокое индивидуальное развитие меньшинства увеличивает пропасть, отделяющую это меньшинство от большинства, с другой— оно же увеличивает число людей, понимающих истинную цель общества, отрицательно относящихся к его историческим формам, увеличивает партию прогресса, стремящуюся к совершенному уничтожению этой пропасти. Развитие институтов, основанных или основывающихся под влиянием идей политической и юридической равноправности и свободы труда, с одной стороны, благоприятствует уравнению индивидуальностей, ставя их в более однообразные условия борьбы, с другой — открывая более широкое, более свободное поприще для этой борьбы, предоставляя каждого его личным силам, постоянно стимулирует в людях стремление превзойти друг друга

в развитии своей индивидуальности, стремление, которое теперь уже ничем не регулируется и не контролируется, кроме личного произвола и сил каждой отдельной особи, и которое еще в большей степени должно усилить физиологическое и психическое неравенство этих особей, так как их личные силы и способности, образовавшиеся под влиянием исторических условий социального процесса, отличаются крайним разнообразием в количественном и в качественном отношениях.

То же самое можно сказать почти о каждом из этих отрицательно-прогрессивных элементов. Прогрессивные и регрессивные тенденции в них тесно переплетаются между собой, и потому-то они так легко вырождаются при известных обстоятельствах в условия положительно-регрессивные. Бесчисленные примеры подобных вырождений указывает, между прочим, и автор «Исторических писем». Разумеется, только, с нашей точки зрения, отрицательно-прогрессивные тенденции некоторых отживших форм не имеют ничего общего с теми прогрессивными тенденциями, которые усматривает в них автор со своей точки зрения. Для него *вся форма* в известный исторический момент была прогрессивна, для нас — только некоторые ее элементы, и притом не положительно прогрессивны, а только отрицательно, и то не in facto, a in potentia. Было время, когда семья представляла собой один из таких отрицательно-прогрессивных элементов, хотя и не в том смысле, как это полагает автор. Это было в период патриархального быта. Но тогда партия прогресса почти не существовала; регрессивные формы экономических отношений еще почти не обнаруживали своих гибельных практических результатов: они были еще в зародыше. Потому не удивительно, что никому не пришло в голову бороться с ними при содействии прогрессивных элементов семьи. Старались только о том, чтобы поддержать и развить семейное начало, как его выработали исторические условия. Развиваясь таким образом, оно очень скоро выродилось в элемент положительно-регрессивный. Ту же участь, как справедливо говорит автор, имели и другие формы общественного быта: национальность, государство, церковь. Он только ошибочно думает, будто каждая из этих форм была в свое время элементом *положительно-прогрессивным*, будто каждая в определенной мере оказала содействие прогрессу. В действительности ни одна из них никогда не была прогрессивной, но ими можно было вос-

пользоваться для изменения направления общественного движения, однако никто ими не воспользовался в этом смысле. Так называемые прогрессивные партии, которые, к несчастью, всегда существовали, преклоняясь перед господствующим началом, писали его на своем знамени, защищали его, боролись из-за него и, воображая, что они служат этим прогрессу, на самом деле только ускоряли регрессивное движение.

В тот момент, когда в данной форме преобладают отрицательно-прогрессивные элементы, разрушительные силы, так называемые прогрессивные партии, поддерживая и защищая эту форму, поддерживают и защищают вместе с тем и ее разрушительные силы; следовательно, они действуют до известной степени в интересах партии истинно прогрессивной, и потому последняя может и должна ими пользоваться. Но когда разрушительные силы поддерживаемой формы уже парализировались ее силами консервативными или консервативными силами других форм, когда из них уже нельзя сделать никакого надлежащего применения, а между тем так называемые прогрессисты все-таки продолжают поддерживать эту форму, партия прогресса не может и не должна иметь с ними никакого общего дела. Впрочем, надо заметить, что так называемые прогрессисты очень непостоянны в своих привязанностях и меняют свои знамена так же быстро, как быстро следуют одна за другой общественные формы. Одна регрессивная форма сменяет другую, одно регрессивное явление порождает другое, и каждая последующая форма, каждое последующее явление попеременно считается за прогрессивное единственно потому только, что оно последующее. *Время* возводится в критерий прогресса. Что было вчера, то признается отжившим, регрессивным; что случилось сегодня, то хорошо и прогрессивно; что должно случиться завтра, то будет еще лучше, еще прогрессивнее. По-видимому, уроки прошедшего должны бы были послужить предостережением настоящему; по-видимому, мнимые защитники прогресса должны бы были задать себе такой вопрос: если историческое движение в самом деле выработало столько прогрессивных форм, то почему, однако, общее количество выработанного прогресса оказывается, по собственному признанию мнимых прогрессистов (в доказательство ссылаемся на «Исторические письма», глава: «Величина прогресса в человечестве», стр. 21—50), такой ничтожной? Почему те формы общественного быта, которые они поочередно признают прогрессивными, так скоро ими же самими объявляются регрессивными? Чем меряют они прогресс? Если бы они решились искренно отвечать на эти вопросы, то они, быть может, сами бы убедились, как шаток, призрачен, произволен и несостоятелен их критерий прогресса. Но им даже и на ум почти никогда не приходит подвергать критике этот критерий. Большинство принимает его за нечто очевидное a priori. Некоторые, отождествляя общество с организмом или движение социального процесса с движением органического процесса, выдают свое субъективное мерило за мерило объективное; другие, хотя и не обманываются насчет истинной природы своего критерия, однако признают его вполне правомерным и для всех обязательным. К числу последних принадлежит и автор «Исторических писем». Он, как мы видим, самым решительным образом утверждает, что критерий социального прогресса всегда был, есть и должен быть чисто субъективен. Каждый человек, по его мнению, вправе мерить историческое движение на свой собственный аршин, судить о его прогрессе и регрессе с точки зрения своего нравственного идеала. Но при этом он полагает, что у всех тех партий, которые именуют себя прогрессивными по преимуществу, нравственные идеалы более или менее тождественны, по крайней мере настолько тождественны, что их можно определить в одной общей формуле. Эту-то формулу, обнимающую собой, как он выражается, все, что можно считать прогрессом,— или, правильнее (прибавим мы от себя), все, что *обыкновенно считается* прогрессом,— он ставит целью, критерием социального процесса. Так как он прибавляет, что этот критерий выдуман не им, что он более или менее ясно присутствует «в сознании всех мыслителей последних веков, а в наше время становится ходячей истиной, повторяемой даже теми, кто действует несогласно с ней и желает совершенно иного» (стр. 30), и так как мы со всем этим совершенно согласны, так как мы тоже видим в установленной им формуле патентованный общепризнанный аршин прогресса так называемых прогрессивных партий, то мы в заключение статьи остановимся на ней для того, чтобы из критики общепринятых субъективных критериев извлечь новые, так сказать, отрицательные аргументы в подтверждение высказанных нами выше мыслей и еще раз выяснить неудовлетворительность подобных масштабов.

VII

Вот как определяет автор «Исторических писем» тот общепринятый критерий, которым меряют обыкновенно социальный прогресс, ту конечную цель, к которой, с точки зрения ходячих вокабул, стремится и должно стремиться прогрессивное движение человечества: *развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости.* Этот критерий, как и всякая слишком общая формула, отличается большой неопределенностью. Чтобы сделать его более определенным, автор указывает в общих чертах на главнейшие условия, при которых, по его мнению, становится возможным осуществление формулированного таким образом прогресса. Развитие личности в *физическом отношении,* говорит он, становится возможным лишь тогда, когда она приобрела некоторый минимум гигиенических и материальных удобств, ниже которого вероятность страдания, болезней и постоянных забот далеко превосходит вероятность какого-либо развития. «Развитие личности в умственном отношении лишь тогда прочно, когда личность выработала в себе потребность критического взгляда на все ей представляющееся, уверенность в неизменности законов, управляющих явлениями, и понимание, что справедливость в своих результатах тождественна со стремлением к личной пользе» (стр. 31). «Развитие личности в нравственном отношении лишь тогда вероятно, когда общественная среда дозволяет и поощряет в личностях развитие самостоятельного убеждения; когда личности имеют возможность отстаивать свои различные убеждения и тем самым принуждены уважать свободу чужого убеждения» (ibid.). «Воплощение в общественных формах истины и справедливости предполагает прежде всего для ученого и мыслителя возможность высказать положения, считаемые им за выражение истины и справедливости; затем оно предполагает в обществе некоторый минимум общего образования, дозволяющий большинству понять эти положения и оценить аргументы, приводимые в их пользу; наконец, оно предполагает такие общественные формы, которые допустили бы изменение, лишь только окажется, что эти формы перестали служить воплощением истины и справедливости» (стр. 32). Нельзя не заметить с первого же взгляда крайней сбивчивости и нелогичности в определении всех этих условий. Все

они в общей своей совокупности считаются автором за первичные исходные пункты прогресса, без которых он и начаться даже не может. Но на самом деле рядом с исходными пунктами тут помещены и такие, которые скорее должны быть приняты за конечные. Например, условия, при которых, по его мнению, становится возможным нравственное развитие личности, в сущности представляют собой не начальный пункт, а *конечную* цель нравственного развития. То же самое можно сказать и об условиях, которые, по его мнению, предполагают возможность «воплощения в общественных формах истины и справедливости». Для того чтобы эти условия могли быть осуществлены, нужно, чтобы в общественных формах были в достаточной степени воплощены истина и справедливость. Притом, что такое истина и справедливость? Что такое значит воплощать истину и справедливость в общественных формах? Если под «воплощением истины и справедливости в общественные формы» подразумевается такое формирование условий общественного быта, при котором становится возможным для каждой личности физическое, умственное и нравственное развитие, то оно-то, собственно говоря, и должно быть единственным критерием общественного прогресса, так как оно уже само собой предполагает и развитие личности во всех трех отношениях. В этом случае условия, при которых возможно подобное развитие, сводились бы к таким общественным формам, которые обеспечивают за каждой личностью, во-первых, некоторый «минимум гигиенических и материальных удобств», оставляющий досуг для умственного и нравственного развития; во-вторых, некоторый минимум нравственного и умственного образования, дающий возможность выработать самостоятельность убеждений, понять, что достоинство человека лежит в его убеждении и что законы, управляющие явлениями, неизменны, т. е. выработать более или менее научное и рациональное миросозерцание вообще, наконец, уметь оценивать всякие положения, «считаемые учеными и мыслителями за выражение истины и справедливости», и быть уверенным, что личная польза тождественна с общей, иными словами, что частные цели отдельных индивидов всегда должны совпадать с общей целью общества. Но в последнем можно быть только тогда уверенным, когда в действительности, на практике частные цели совпадают с общей, т. е. когда жизненные цели у всех членов общества одинаковы. Ког-

да общественные формы не осуществляют этого условия, то невозможно требовать от индивида, чтобы он веровал в тождественность частной пользы с пользой общественной, и еще менее возможно сказать, будто тогда «справедливость в своих результатах тождественна со стремлением к личной пользе».

Теперь если бы автор в таком именно смысле объяснил свою общую формулу, если бы под общественными формами, воплощающими «истину и справедливость», подразумевал такие формы, которые обеспечивают за каждой личностью возможность физического, умственного и нравственного развития и примиряют и отождествляют единичные цели членов общественного союза с общей целью союза, то весьма легко бы было доказать, что подобные общественные формы могут развиться только на почве экономических отношений второй категории и что, следовательно, создание этих отношений и должно быть конечной и единственной задачей социального движения. Но в таком случае «истина и справедливость» были бы не иное что, как простые субъективные термины выставленного нами выше объективного критерия прогресса. Вне тех экономических форм, которые частное подчиняют общему, которые установляют коллективный контроль над индивидуальными потребностями и регулируют распределение средств, служащих к их удовлетворению, не могло бы существовать истины и справедливости; истина и справедливость исчерпывались бы этими формами и не могли бы подлежать никаким дальнейшим субъективным толкованиям и объяснениям; истина и справедливость получили бы строго определенный объективный критерий, и все, что не подходило бы этому критерию, не было бы истиной и справедливостью; истина и справедливость были бы обязательно для всех людей связаны с представлениями об известных, определенных формах общественного быта, и всякий, связывающий с ними представления о каких-нибудь других формах, тем самым показывал бы, что он не понимает истины и справедливости. Тогда эта субъективная формула прогресса была бы только субъективной *по-видимому*, в сущности же она была бы строго объективной и совершенно тождественной с формулой, выведенной нами.

Но автор не признает такой обязательной силы за истиной и справедливостью. Это для него (как это есть и на самом деле) понятия чисто формальные, которые

каждый пополняет содержанием, соответствующим степеням его умственного и нравственного развития. Под воплощением в общественные формы истины и справедливости он подразумевает, как кажется, воплощение *некоторых идей, понятий*, считающихся некоторыми развитыми личностями за выражение истины и справедливости. Каких идей, каких понятий? По всей вероятности (мы говорим: по всей вероятности, потому что точных указаний на это мы не нашли, да и не могли бы найти ни в «Исторических письмах», ни в каком-либо другом трактате, автор которого стоит на точке зрения *субъективного критерия* прогресса), по всей вероятности, таких идей и понятий, которые благоприятствуют или по крайней мере не препятствуют образованию условий, способствующих физическому, нравственному и умственному развитию личности. Но какие же это условия? Можем ли мы их определить a priori для всякого общественного союза? Так называемые прогрессивные партии и автор «Исторических писем» полагают, что нет, что они должны быть различны в различные моменты исторического движения; отсюда оправдание последовательной смены девизов на знаменах флюгерных прогрессистов. Нетрудно видеть, что в основе подобного воззрения должна лежать сознанная или несознанная уверенность в превосходстве, в большей прогрессивности современных форм общежития сравнительно со всеми предыдущими. Эта уверенность, конечно, дает право смотреть на последние как на ряд ступеней от худшего к лучшему. Но на чем же основана эта уверенность? Сами прогрессисты в настоящее время, ввиду фактов, обнаруженных статистикой, и экономических законов, популяризированных экономистами-эмпириками и критически анализированных экономистами-учеными, не могут не сознаться, что при современных условиях общественного быта большинство членов общества находится ничуть не в лучшем положении, чем оно находилось при всех прошедших формах. «Как в наше время огромное большинство человечества обречено на непрестанный физический труд, отупляющий ум и нравственное чувство, на вероятность смерти от голода или от эпидемий,— говорит автор «Исторических писем»,— так и всегда большинство было в подобном положении. Вечно трудящейся человеческой машине, часто голодающей и всегда озабоченной завтрашним днем, едва ли лучше в наше время, чем было в другие периоды. Для нее прогресса нет» (стр. 43).

Судя по многим данным, можно думать, что ей даже гораздо хуже. Уинвуд Рид — знаменитый путешественник во внутренности Африки — говорил несколько лет тому назад в Лондонском антропологическом обществе: «Я был между самыми жалкими племенами Африки и нигде не видал такой действительной нищеты, как в этом городе (Лондоне)». Нельзя также не принять во внимание следующих соображений одного знаменитого французского мыслителя-социолога; он полагает, что строй жизни диких народов вовсе не дает чувствовать массе больше горечи, притеснений, унижений и всевозможных бедствий сравнительно со строем жизни цивилизованных обществ. У первых вождь не так самовластно распоряжается подчиненными, как у вторых; бедняк-дикарь все-таки, сравнительно говоря, пользуется более завидной участью, нежели бедняк-невольник, крепостной, виллан и пролетарий. У него меньше потребностей, но зато в удовлетворении их он не зависит от чужого произвола; их дает ему природа, а она гораздо снисходительнее патриция, помещика и фабриканта; она не истощает рабочего и всегда честно расплачивается с ним за его труды. К ней он не может чувствовать ни злобы, ни зависти. В ином положении трудящаяся масса цивилизованных обществ. Среди своих лишений и нищеты, утомительного труда, голода, холода и всевозможных болезней она видит кругом себя роскошь и наслаждения, к которым не смеет прикоснуться, самодовольную праздность, в которой не смеет принимать участие. К материальным лишениям присоединяются невыносимые нравственные муки, бессильная злоба, жгучая зависть, глухое сознание незаслуженной несправедливости, затаенное чувство мести. В чем же проявляется совершенство современных форм общественного быта перед отжившими? Чье положение улучшилось, где результат прогресса? Автор разбираемой книги должен сознаться, что прогресс существует только для микроскопического меньшинства членов общественного союза, для небольшой группы умственно и нравственно развитых личностей. Все исторические формы общественного быта вели к образованию и развитию этого меньшинства; оно — единственный результат всего исторического прогресса. «В продолжение своего долгого существования,— говорит автор,— человечество выработало несколько гениальных личностей, которых историки с гордостью называют его представителями, героями. Для того чтобы эти

герои могли действовать, для того даже, чтобы они могли появиться в тех обществах, которые были осчастливлены их появлением, должна была образоваться маленькая группа людей, сознательно стремившихся к развитию в себе человеческого достоинства, к расширению знаний, к уяснению мысли, к укреплению характера, к установлению более удобного для их строя общества. Для того чтобы эта маленькая группа могла образоваться, необходимо было, чтобы среди большинства, борющегося ежечасно за свое существование, оказалось меньшинство, обеспеченное от самых тяжких забот жизни» (стр. 51). Такова в общих чертах общераспространенная теория так называемого исторического прогресса. Защитники этого прогресса хотя по-видимому и устанавливают для него разные отвлеченно-субъективные критерии, но чуть только дело коснется объяснения прошедшего, сейчас же и обнаруживается их настоящая точка зрения. Считая себя и своих предков (конечно, не по крови) — людей мысли, накоплявших и распространявших знания, вырабатывавших *идеи,*— какой-то солью земли, какими-то двигателями и делателями человеческого благополучия, они видят в своем собственном существовании несомненное доказательство исторического прогресса. Все историческое движение стремилось и должно стремиться к тому, чтобы образовать в человеческом обществе *их,* этот *цвет цивилизации,* чтобы расширить *их* кружок, чтобы открыть возможность *для них* более широкой деятельности, чтобы обеспечить *им* досуг заниматься выработкой идей, «приобретением знаний, уяснением мысли, укреплением характера, развитием в себе человеческого достоинства» etc. С этой точки зрения, конечно, нельзя не видеть в истории прогресса: соль земли постоянно увеличивалась количественно и улучшалась качественно; ее прогресс очевиден. Но только мы не замечаем никакой параллельности между этим прогрессом и прогрессом социальным. «Гениальные люди» являлись, «великие идеи» вырабатывались, группа развитых людей возрастала и возрастает, при их помощи общественные формы часто изменялись, критика ума постоянно над ними работала и работает, но в конце концов все-таки оказывается, что, несмотря на всех этих гениальных людей, на все эти великие идеи, на эту критику, на постоянное возрастание развитого меньшинства, положение большинства членов общества не только не улучшилось, а, напротив, ухудшилось. Чем полнее

и всестороннее развивалась человеческая индивидуальность в меньшинстве, тем все больше и больше жертв требовалось от большинства. Меньшинство теперь уже и само это видит; прогрессисты чувствуют, что, несмотря на весь их мнимый прогресс, развитая часть человечества до того оторвалась от неразвитой и положение последней так ужасно, что и первой грозит опасность. Цвет цивилизации сознается, что та цивилизация, которую он украшает, очень непрочная; выражая его мысль, автор «Исторических писем» говорит: «Лишь распределяя равномернее скопленный капитал благосостояния, умственного и нравственного развития, цивилизованное меньшинство может доставить *вероятность* (и только *вероятность!*) прочности своему общественному развитию». Необходимость такого более равномерного распределения сознают и открыто заявляют почти все так называемые прогрессивные партии. Но вместе с этим они столь же открыто и еще настойчивее защищают необходимость не только сохранения и поддержания человеческой индивидуальности на той ступени развития, которой она достигла у избранного меньшинства, но и дальнейшего ее развития в том же направлении. Эту последнюю необходимость в сущности считают гораздо важнее первой, потому что в их формуле прогресса на первом плане стоит «развитие человеческой личности». *Равномерность* же развития даже и не входит в эту формулу, и она получает в их глазах значение только и столько, поскольку «может доставить вероятность прочности индивидуальному развитию избранных». Многие даже и совсем ничего не говорят об этой равномерности, твердо веруя, что как только накопится поболее доброкачественной *соли земли,* то все на земле устроится наилучшим образом. Ни один исторический факт не оправдывает этой веры, нигде и никогда с умножением *земной соли* не умножалось земное благополучие (большинства), но земная соль все-таки не перестает верить в свою чудодейственную силу, не перестает твердить, что только от ее самосохранения и приумножения зависит прогресс человечества.

Но так как преуспеяние и развитие этой земной соли тесно связано с сохранением данных, исторически выработанных основ современного общества, а следовательно, с сохранением существующей неравномерности в распределении материальных, умственных и нравственных благ, то так называемые прогрессивные партии неизбежно должны путаться в самопротиворечиях: будучи консервативными по существу и прогрессивными по виду, они вынуждены прибегать к неопределенным девизам и прикрывать свою внутреннюю бессодержательность общими местами. Отсюда — разнообразие их девизов и субъективный, чисто формальный характер тех терминов, в которых они определяют критерий прогресса. Эти термины более или менее общеизвестны: *развитие, свобода, истина, справедливость* и т. п. Но за этими бессодержательными терминами всегда скрыт критерий, имеющий объективный характер. Все эти партии согласны в одном: что они соль земли и что так как движение исторически выработавшихся общественных отношений постоянно увеличивает и улучшает эту соль, то, следовательно, оно прогрессивно, т. е. одно из направлений этого движения берется за критерий прогресса. Но вместе с тем историческое движение обнаруживает постоянное стремление увеличить неравномерность в распределении индивидуального развития. Оба этих стремления (стремление к возвышению уровня индивидуальности и стремление к неравномерному распределению индивидуального развития) логически связаны между собой. Если бы так называемые прогрессивные партии решились бы быть столь же последовательны, как консервативные, то они ничем бы существенным и не отличались от этих последних; последние тоже, как всем известно, часто пишут на своих знаменах те же слова: развитие, справедливость, истина и т. п. Только у консервативных партий с этими словами всегда соединяются весьма определенные представления — именно представления о необходимости ненарушимого сохранения всего существующего, по крайней мере в его главных и основных чертах. У прогрессивных же партий с представлением о необходимости сохранения одной из существенных тенденций исторического status quo связывается еще представление о необходимости устранить, ослабить или даже совсем уничтожить другую столь же существенную тенденцию этого status quo. Противоречие между обоими этими желаниями заставляет их или выражать свою формулу прогресса неопределенными и ничего не объясняющими словами (как это делает вышеприведенная формула), или прямо отказаться от всякого общего формулирования своего девиза и взамен того рекомендовать *критику.* Так и поступает автор «Исторических писем». Разобрав главнейшие девизы, пишущиеся обыкно-

венно на знаменах так называемых прогрессивных партий, он приходит к тому убеждению, что «ни один из них сам по себе не есть выражение прогресса» (стр. 243). Он советует членам этих партий не верить в слова, написанные на их знаменах, потому что эти слова сами по себе ничего не выражают. «Лишь постоянная критика их исторического, конкретного содержания может придать личности уверенность, что, становясь под знамя, на котором написано громкое слово, она не преследует призрака или не делается орудием в руках расчетливых и своекорыстных интриганов» (стр. 244). Но *во имя чего* должна производиться эта «постоянная критика»? Ведь для того чтобы критически уяснить себе, выражает ли данная неопределенная формула идеи прогресса *действительное* понятие прогресса, нужно знать наперед, каково должно быть это понятие, нужно иметь какой-нибудь точный критерий для оценки ее годности или негодности. Но такого критерия идея прогресса, как ее понимают так называемые прогрессивные партии, не имеет; и если бы она его имела, то она и не прибегала бы к прикрытию себя общими, ничего не выражающими терминами. Мало того, автор даже утверждает, что она его и не может и не должна иметь. На что же обопрется критика? Не будет ли сама она расплываться в общих, бессодержательных терминах, не случится ли и с ней того же, что случилось, по признанию автора, с формулами прогресса так называемых прогрессивных партий, т. е. не будет ли она тоже часто «гоняться за призраками» или делаться орудием «в руках расчетливых и своекорыстных интриганов»? Критика должна иметь какой-нибудь определенный критерий; автор сам это чувствует, потому что он ищет и устанавливает для нее такой объективный критерий. Но так как этот критерий и есть критерий социального прогресса, возможность которого отрицается заранее автором, то мы должны надеяться, что отысканный им критерий или объективен только по-видимому, или автор сам себя опровергнет и докажет возможность того, что сам же отвергал. Посмотрим же, как выходит автор из этого затруднения.

«Общественные формы,— говорит автор,— вырабатываются *естественными потребностями* и *влечениями*. Насколько эти потребности и влечения естественны, настолько же и формы, ими выработанные, правомерны, но не далее. Между тем в истории форма, выработанная одной потребностью, оказывалась часто удобной за неимением лучшей и для удовлетворения других потребностей; вследствие этого эта форма обращалась в орган для самых разнородных функций и в этом виде, подвергаясь искренней и ложной идеализации, была провозглашаема знаменем партий, существеннейшим орудием прогресса» (стр. 147). Обязанность критики состоит в том, чтобы разрушить эту ложную идеализацию, показать, какая естественная потребность лежит в данной форме и какой *должна быть* эта данная форма для того, чтобы вполне соответствовать вызвавшей ее естественной потребности. «Открывая в основе данной общественной формы естественную потребность, естественное влечение, критика тем самым признает эти основы правомерными и требует построения общественных форм на основании искренности чувства, т. е. на основании искреннего отношения к естественным потребностям и влечениям, лежащим в природе человека. Это осуществление в общественных формах нравственных идеалов, коренящихся в самой природе человека, составляет законную и человеческую идеализацию его естественных потребностей в противоположность *призрачной* идеализации их под видом исторически образовавшихся культурных форм, им вовсе не соответствующих» (стр. 148). Итак, *естественные* человеческие потребности и их естественное воплощение в формах общественной жизни, т. е. воплощение, основывающееся на «искренности чувства», на тех нравственных идеалах, «которые коренятся в самой природе человека»,— вот, по-видимому, совершенно объективный критерий для критики общественных форм, а следовательно, вот вам и совершенно объективный критерий социального движения: насколько это движение вырабатывает общественные формы, наиболее *естественным образом* воплощающие в себе естественные потребности человека, настолько оно и прогрессивно. Но нетрудно, однако, видеть, что этот критерий допускает еще больший произвол субъективных толкований. Что такое построение общественных форм на основании искренности чувства? Где мерило для оценки этой искренности? Что такое эти нравственные идеалы, будто бы «коренящиеся в самой природе человека»? А что если каждый вздумает выдавать свой идеал за идеал, присущий человеческой природе вообще? И если (как это и есть на самом деле) все эти идеалы, «присущие человеческой природе вообще», окажутся совершенно несходными? Кто решит спор? Но оставим это. Что такое ес-

тественные потребности? Где тот критерий, который покажет нам, какая потребность естественная, какая неестественная? Если под естественными потребностями мы будем разуметь такие, которые имеют естественный raison d'être для своего существования, потому что могут быть в одинаковой мере удовлетворены всеми людьми данной страны, т. е. вполне соответствуют данной степени производительности общественного труда, то, очевидно, критерий, найденный автором, тождествен с тем, который и мы установили выше (так как в нем заключается требование и регуляризации коллективной властью индивидуальных потребностей, и уравнения индивидуальностей). И так это и должно было быть, потому что объективный критерий социального прогресса, будучи единым в действительности, должен и мыслиться всеми одинаково. Если же под естественными потребностями мы будем подразумевать вообще все потребности, соответствующие некоторой человеческой индивидуальности, которую мы принимаем за нормальную, то тут открывается широкое, безграничное поприще для субъективного произвола. Все будет зависеть от того, какую индивидуальность нам угодно будет взять за норму: индивидуальность ли, стоящую на самой высшей (разумеется, при современных условиях) или на самой низкой ступени развития или на одной из промежуточных ступеней. Физиология не может дать нам для этого никакого научного масштаба: она может только указать, удовлетворение каких потребностей существенно необходимо для поддержания и сохранения органической жизни человека. Потребности эти равно присущи всем людям, в каких бы условиях общественной жизни они ни находились, среди какой бы природы они ни жили. Бо́льшая часть остальных потребностей прививается человеку данной средой, и их количество и качество определяет степень развития человеческой индивидуальности. Созданные под влиянием данной общественной среды, они-то всего более и влияют на изменение этой среды, образуют новые формы общежития, метаморфозируют старые и т. п. Если *естественность* потребности дает правомерность формы, то до тех пор, пока критика точно не знает, что следует разуметь под потребностями естественными и неестественными, она не может ни отвергать, ни доказать этой правомерности; у нее нет под ногами твердой почвы, она висит в воздухе, она осуждена блуждать в безграничных сферах субъективного

произвола. Но автор нигде не дает объективного масштаба для определения естественных и неестественных потребностей, потому критерий, устанавливаемый им для критики общественных форм, объективен только по внешности, в сущности же он совершенно субъективен; в сущности — это только чисто формальное понятие, которое каждый волен наполнять каким ему угодно содержанием, смотря по своему личному вкусу или по степени развития своей собственной индивидуальности. Лучше всего в этом можно убедиться из собственных примеров автора, на которых он хочет показать, как критика разоблачает ложность идеализации человеческих потребностей. Возьмем один, самый крупный: «С первых же шагов человеческой культуры,— говорит автор,— у человека проявляется потребность экономического обеспечения (автор не замечает, что он впадает в смешную тавтологию: потребность экономического обеспечения есть потребность удовлетворять свои потребности!), которая создала разнообразные формы: собственности, наследственности, пользования и т. д.». Эта потребность породила под влиянием известных исторических обстоятельств различные формы монополии, так как было время, когда стремление к прочному обеспечению заставляло человека стремиться к *накоплению* материальных благ, к захвату и закреплению за собой более, чем сколько было нужно лично ему самому в данный момент; критика, по мнению автора, уясняя происхождение всех этих форм монополии, тем самым показывает их лживость, так как потребность удовлетворять своим потребностям вызывает лишь необходимость *труда,* а отнюдь не монополии. «Она,— говорит автор,— признает потребность экономического обеспечения (еще бы она вздумала не признавать потребности удовлетворять свои потребности!), но требует такого строя общества, где личность была бы обеспечена, не быв в то же время поставлена в необходимость монополизировать капитал, *превышающий ее ближайшие потребности»* (стр. 159). Но в том-то и штука, что такая критика ничего не может ни требовать, ни признавать, ни отвергать. Что такое ближайшие потребности? Всякий эксплуататор вам скажет, что все те потребности, для удовлетворения которых он монополизирует капитал,— его *ближайшие потребности.* Всякий консерватор будет утверждать, что существующие или существовавшие формы монополии никогда не превышают и не превышали

ближайших потребностей тех лиц, в интересах которых они установляются или установлялись.

Ведь у вашей критики нет никакого объективного критерия для определения естественных и неестественных, ближайших и дальнейших потребностей, потому ее логика ровно столько же правомерна, сколько правомерна и логика этих эксплуататоров и консерваторов. Она так же фантастична и произвольна, как фантастичен и произволен ваш субъективный критерий прогресса.

ТАШКЕНТЕЦ В НАУКЕ

Политика как наука. Соч. А. Стронина. Спб., 1872 г.

> «...Разумы наши тупы и медлительны, ума нашего на заморские истины не хватит» (Стронинская «Наука как политика», стр. 430).

I

Любители всего «национального», и в особенности таких архинациональных продуктов, как квас и каша, со времен Киреевского ощущали потребность в «национальной науке»,— такой науке, которая бы, выражаясь языком того же Киреевского, «одностороннюю истину Запада претворила бы в славянском гении». Потребность эта была совершенно естественна и правомерна: человек, как известно каждому семинаристу, состоит из тела и души; а потому «не добро есть пешись» лишь об одном только «теле». Побаловав тело квасом и кашей, нужно же чем-нибудь побаловать и душу. Чем же? Конечно, *истиной;* но западная истина — несовершенна и односторонняя, и потому славянофилы решили сообщить ей запах национальной кухни, а западную науку *«обрусить»*. Прекрасно,— отчего же не обрусить? Мало ли у нас обрусителей! После славянофилов преемственно явились гг. Страховы, Данилевские, Симоненко, Оресты Миллеры и им же несть числа. К этой же категории обрусителей западной науки принадлежит и г. Стронин. Мы останавливаемся на нем именно потому, что изготовленное им *месиво* (под именем «Политика как наука») по всей справедливости может быть принято за типический продукт нашей национальной кухни. Ознакомившись с его составом, мы ознакомимся с общим характером целой школы,— школы хотя и отвлеченных теоретиков, но имеющих много сходных черт с теми практиками, которых г. Щедрин остроумно охарактери-

зовал словом «ташкентцы». Да, это ташкентцы,— но только ташкентцы, устремляющиеся не к «окраинам» и не в новые суды, а в «науку». На г. Стронине нам нетрудно будет убедиться в этом. Но только он не должен слишком гордиться тем, что мы посвящаем ему целую статью: в сущности, его словоизвержение ни на крошечку не умнее словоизвержений какого-нибудь Страхова или Данилевского; но он резче определяет характер школы, и вот единственная причина, по которой мы обращаем на него наше внимание. Впрочем, мы это говорим не столько для г. Стронина, сколько для читателей. Сам г. Стронин, конечно, нам не поверит, так как он в качестве «истого ташкентца» страдает маниею самовозвеличения. Ему кажется или, лучше сказать, он уверен, что он работает не в интересах ограниченного кружка ташкентцев, а в интересах всего человечества... ну, как вы думаете, читатель, кем он себя считает? Вторым Страховым, Данилевским? О нет, забирайте выше! Может быть, генералом Фадеевым или князем Мещерским? Нет: он себя считает *русским Аристотелем!* Возмнив себя Аристотелем, он, разумеется, не нуждается ни в чьих похвалах и поощрениях: потому что, хотя и есть французская пословица: chaque sot...etc., — но все-таки едва ли кто ухитрится превознести его выше, чем он сам себя превозносит. Впрочем, на похвалы и поощрения наш Аристотель не слишком, кажется, падок. По свойственной скромности ему вспоминается не та французская пословица, которую мы сейчас начали было цитировать, а другая, более классическая, гласящая: «что никто в своем отечестве не бывал пророком». Как бы предчувствуя, что современники не в состоянии будут постигнуть общеевропейское значение его *«Политики»,* как они не постигли его *«Историю и метод»*, — он заранее объявляет, что русские читатели вообще не дозрели до понимания истин, «равно далеких как от либерального катехизиса, так и от обскурантного» (стр. 461), и что «наша интеллигенция текущего дня представляет бедность поистине изумительную», что «никогда со времен Петра (отчего же Петра? не лучше ли Рюрика!) не представляла она такой засухи и такого бесплодия» (стр. 457). Бедная интеллигенция и счастливый г. Стронин! Теперь уже можно смело выдавать себя не только за Аристотеля, но даже и за пророчицу Девору (ниже мы увидим, что г. Стронин и от этого не прочь). «Никто ему не указ, ибо все эти указчики плевка моего не стоят!» Мы и не будем ему ничего указывать; полемизировать с ним, оспаривать его — было бы делом, по меньшей мере, напрасным. Но воспользоваться им для определения составных элементов и выяснения истинного характера наших обрусителей — это, как мы видели выше, труд не совсем неблагодарный и во всяком случае весьма любопытный. Так мы и поступим: мы будем говорить *по поводу* г. Стронина, но отнюдь не с г. Строниным; мы будем пользоваться его сочинением, но, конечно, не полемизировать с ним.

II

Для того чтобы составить себе ясное, строго научное понятие о чрезвычайно сложных историко-общественных отношениях, чтобы свести все разнообразие общественной жизни к одному общему синтезу, чтобы отыскать в этой беспрерывной и, по-видимому, совершенно хаотической смене явлений какое-нибудь определенное постоянство «его последовательностей и сосуществований», короче, для того чтобы установить закон общественного движения,— для этого нужно, конечно, подвергнуть эти разнообразные отношения, эти беспрерывно сменяющиеся явления строгому, методическому, всестороннему изучению. Только путем такого изучения, притом изучения, безвозвратно отрешившегося от уз старой метафизики и вполне усвоившего приемы точной науки, только таким путем мы можем дойти до правильного представления об истинной сущности историко-общественных явлений. Но это долгий и несносный путь. Гораздо легче и проще подставить вместо этого искомого представления готовый образ. Вообразите, например, себе, читатель, что общество есть некоторая геометрическая фигура; уложите в эту фигуру все известные вам общественные элементы, свяжите эти элементы такими же отношениями, какими в индивидуальном организме связаны отдельные органы, и затем изучайте эту фигуру и стройте с ее помощью свои общественные, политические и всякие иные теории! Просто и удобно. Законы геометрических фигур известны, законы органической жизни тоже известны, значит, вам не предстоит ни малейшего труда определить и законы общественной жизни; в сущности вы уже их и определили, построив свою фигуру и назвав ее организмом. Очевидно, если представление об обществе заменено представлением об организме, или о геометри-

ческом, физическом, химическом теле, или всеми этими представлениями зараз, то, само собою, общественные законы отождествляются с законами биологии, химии, физики, механики, математики. Вы, может быть, скажете, читатель, что я считаю вас, вероятно, за помешанного, потому что только помешанный может воображать подобные несообразности и обманывать себя подобными подтасовками. Да, читатель, это правда: только помешанный может обманывать себя подобными подтасовками. Но ведь представьте себе, вся антропоморфическая * философия истории, вся антропоморфическая философия общества сводятся к одной этой подтасовке, и о ее великой пользе и необходимости г. Стронин написал даже целую книгу *(История и метод);* в этой книге он, с логикою истинного ташкентца, доказывал *тожество* общества с организмом *на основании* предполагаемой тожественности законов органической и общественной жизни и *тожественность* законов органической и общественной жизни *на основании* предполагаемого тожества общества и организма. В этой же книге, на основании последнего тожества, он доказывал тожественность законов общественной жизни с законами механики, физики, химии и даже астрономии. Что удивительного, если он при таком упрощенном взгляде на общественные законы мог вообразить себя Колумбом обществоведения? Нет, он оказался даже гораздо ловчее и практичнее Колумба. Колумбу нужно было все-таки, прежде чем открыть Америку, доехать до нее. А г. Стронин, наоборот, прежде чем собрался изучать общество, уже открыл его закон. При этом нельзя не заметить, как в самом этом открытии сказалась широкая русская натура с ее вечным девизом: «ндраву моему не препятствуй». На Западе историки и социологи, стоявшие на антропоморфической точке зрения, не шли обыкновенно далее отожествления общественных законов с законами одной какой-нибудь группы однородных явлений, органических, например (Дрэпер, Спенсер), или астрономических (итальянские мистики XV и XVI вв.) и т. п.

---

* *Антропоморфизм* — это первая ступень умственного развития, с которой начинается работа человеческой мысли. Дикарь всем явлениям окружающей его природы навязывает свое *я,* и эта первая стадия антропоморфизма может быть названа субъективной. Вторая стадия, когда полуцивилизованный дикарь объясняет все внутренние, психические движения своего *я* внешними явлениями природы, может быть названа объективным антропоморфизмом.

Никому из них не приходило в голову отожествить законы общественной жизни разом и с законами биологическими, и химическими, и физическими, и астрономическими, и математическими. У каждого был в голове некоторый царь, который сдерживал слишком пылкие увлечения фантазии. Наш же обруситель вполне эмансипирован от власти головного царя; почему же, думает он, нельзя подвести общественных явлений и под органические законы, и под химические, физические и т. д.; ведь законы физики сводятся, в конце концов, на законы математики, законы химии — на законы физики, законы биологии—на законы химии и физики, ну, значит, законы общественные суть не что иное, как законы биологии, химии, физики и математики и т. п. И г. Стронин снимает всякую узду здравого смысла с своей фантазии. Вам, читатель, приходилось, конечно, часто слышать выражения вроде следующих: «разъяренная толпа, подобно бурному потоку, ринулась»... «идея, как бомба, упала»... «на общественном горизонте скопились тучи и ударил гром» и т. п. Но всегда вы понимали эти цветистые выражения в смысле простых метафор, и вам никогда на ум не приходило, что движение толпы можно серьезно объяснять теми же законами, которые управляют движениями волны, законы распространения идей отожествлять с законами движения твердых тел, законы столкновения и борьбы общественных элементов с законами образования туч и молнии. Г. Стронин все эти метафоры принимает à la lettre. Факты общественной жизни он объясняет фактами из области физики, химии, физиологии, механики; из законов соединения и разложения химических частиц, движения твердых тел, пищеварения, кровообращения и т. п. он выводит законы движения, сложения и разложения общественных элементов. Разве это не приемы измышления первобытного дикаря? Разве бушмен не объясняет точно так же поражающие его факты внешней природы (вроде бурь, затмений, землетрясений, гроз и т. п.) обыденными фактами своей домашней жизни? Но известно, что бушмен свои наивные объяснения всегда облекает в какой-нибудь наглядный образ, так как образность есть необходимое дополнение антропоморфизма. В какой же образ, в какую же геометрическую фигуру укладывает наш Аристотель свои антропоморфические понятия об обществе?

III

Угрюм-Бурчеев, тот знаменитый «идиот из прохвостов», которого так типически изобразил историк города Глупова (см. История одного города, стр. 192—201 и др.), укладывал все известные или, лучше сказать, *допускаемые* им общественные элементы в фигуры круга: в центре высшая администрация и манежи, от центра радиусами идут роты, в которых размещаются обыватели, затем форштадт и земляной вал. Г. Стронин предпочитает кругу *пирамиду*. Пирамиду эту он разделяет не на роты, а на шесть трапеций и три треугольника. В трех нижних трапециях, у основания пирамиды, он поселяет *рабочих* (разделенных им на земледельцев, ремесленников и торговцев); в трех средних трапециях *средний класс,* который, в свою очередь, тоже разделяется на *арендаторов, мануфактуристов* и *банкиров,* и каждому из этих подотделов отводится своя клетка. Затем в трех верхних треугольниках отводятся квартиры для *собственников;* а на вершине треугольников устанавливается правительство или верховная власть пирамиды. Кроме собственников в треугольниках же поселяются: законодатели, судьи и администраторы, и при этом соблюдается такой порядок: судьи помещаются в среднем треугольнике, а законодатели и администраторы в двух крайних. «Каждая из этих общественных сфер в основании своем, так же как и вся пирамида, гораздо шире, гораздо многочисленнее, а к вершине гораздо уже, малочисленнее. Малочисленность эта доходит до того, что в самой вершине каждая из трех сфер оканчивается одною точкою, и даже до того, что все три вершины сливаются в одной (тут-то и отводится квартира верховной власти), от этой общей вершины идут две расходящиеся линии вплоть до самого основания пирамиды. По этим линиям размещаются *мыслители, художники* и *политики;* при этом опять-таки наблюдается, чтобы мыслители и политики поместились по краям, а художники в середине. Вообще при размещении всех обывателей соблюдаются следующие правила: земледельцы-арендаторы, законодатели и мыслители занимают квартиры в левом фасаде пирамиды: первые в подвальном этаже, вторые — в бельэтаже, третьи — в третьем этаже, мыслителям дозволяется жить во всех этажах (т. е. определенных по штату квартир им не полагается: найдут — хорошо, а нет — и так останутся).

Ремесленники, мануфактуристы, судьи и художники поселяются в среднем фасаде: ремесленники в первом этаже, мануфактуристы — во втором, судьи — в верхнем, художникам определенных квартир не полагается. Торговцы, банкиры, администраторы и политики размещаются в правом фасаде с соблюдением той же иерархии этажей: торговцы — внизу, банкиры — в средине, администраторы — вверху, политики — где хотят.

Которая из фигур вам больше нравится, читатель: бурчеевский ли круг или стронинская пирамида? Что касается до меня, я отдаю решительное предпочтение Угрюм-Бурчееву. В его образе все так просто, ясно и отчетливо: круг, на периферии форштадт, в центре — манеж, судьи, законодатели и администраторы, по радиусам — роты, в ротах — квартиры обывателей, без всяких дальнейших подразделений. В образе же Стронина обилие клеток и сложность их продольных и поперечных делений как-то подавляющим образом действуют на ум. Кроме того, знаменитый Угрюм-Бурчеев, рисуя мысленно свою утопию, не считал нужным вступать в длинные объяснения и доказательства, почему, напр., манеж должен помещаться в центре, почему рота не должна быть длиннее 6 сажен, почему все дома обывателей должны быть окрашены в светло-серую краску и т. п. Он просто говорил: *так должно быть!* вот и весь резон. По крайней мере, тут не могло быть никаких пререканий и недоумений. *Так должно быть.* Чего же больше? Я позволяю себе думать, что непреклонная категоричность этого «идиота» была несравненно мудрее колеблющейся мудрости нашего Аристотеля. Он не удовлетворяется простым: так должно быть. Он пускается в многословные доказательства, *почему* так должно быть и почему иначе быть не может. Доказательства эти такого рода, что если б их вздумал приводить Угрюм-Бурчеев, для оправдания своей военно-казарменной утопии, то даже и глуповские обыватели, несмотря на всю их «нехитрость», усумнились бы в достоинстве его градоначальнического проекта. Почему, в самом деле, арендаторы поселены в одном фасаде с законодателями, мануфактуристы с судьями, а банкиры с администраторами? «Это потому,— рассуждает г. Стронин,— что деятельность арендаторов дает инициативу всей экономической жизни, как деятельность законодателей — всей политической»; «мануфактура же есть продолжение судебного треугольника в среднем классе, потому что обрабаты-

вает продукты земледелия, как юстиция обрабатывает продукты законодательства» (?!); «банк же, кредит есть продолжение правительственного режима в среднем классе, потому что он так же направляет всю его деятельность и так же распределяет в нем все продукты земледелия и мануфактуры, как администрация направляет деятельность всех классов и распределяет между ними продукты законодательства и правосудия...» (стр. 21, 22). Почему мыслители поселены в одном фасаде с законодателями и арендаторами, художники — с судьями и мануфактуристами, политики — с банкирами и администраторами? «А это потому,— отвечает наш Аристотель,— что мыслители производят *сырой материал,* художники его *обрабатывают,* а политики, как прожектеры, как пропагандисты, уподобляются и правительству, и банку, и торговле» (?!). Но будет ли это так и всегда? Может ли наша пирамида, со всеми ее клеточками, трапециями и треугольниками, претендовать на вечное существование? И всегда ли человеческие общества неуклонно слагались в эту фигуру? — задает себе вопросы философствующий ташкентец, и тут же сам себя огорошивает: «Предлагать такие вопросы — это все равно что спросить: да точно ли организация человека будет и всегда такова, как была до сих пор и как есть теперь? и не может ли эта организация перевернуться со временем вверх дном? Конечно, может; но в известных и весьма тесных пределах». «Но все-таки ни нервы, ни мускулы, ни легкие, ни сердце, ни голова, ни туловище уйти вон из организации не могут (стр. 24), *а следовательно,* и пирамидальное строение общества, и распределение обывателей на вышеуказанные треугольники и трапеции уничтожиться не может» (стр. 25, 26). Но, однако, почему же это *следовательно?* А потому что общество есть пирамидальный организм. Почему же общество есть пирамидальный организм? Потому что все его обыватели размещены в пирамидальных клетках и все клетки соединены между собою органическою связью. Почему же общественные обыватели размещены в эти клетки и почему эти клетки соединены органически? Потому что общество — есть пирамидальный организм. Почему же общество есть пирамидальный организм? Потому что все его обыватели и т. д., и т. д. Бесконечная сказка о белом бычке. Не прав ли же был Угрюм-Бурчеев, когда он, вместо того, чтоб усыплять глуповцев этой бесконечной сказкою, грозно рычал: *так должно быть!* Ведь и он бы мог точно так же доказывать закономерность саженной длины рот и светло-серой краски домов закономерностью существования сердца, легких и печени в человеческом организме. Как он ни был глуп, а на такие доказательства и его ума, конечно, хватило бы. Но он не любил пустословить, и в этом его великое преимущество перед г. Строниным! Ну а на счет строгости и непреклонности г. Стронин не уступит Бурчееву. Померещились ему какие-то *пропагандисты,* и потребовали они у него, чтоб он выкинул из своей пирамиды «аристократию и торговлю». Г. Стронин не на шутку вспылил. «Требовать это (хотя, в сущности, никто и ничего у него не требовал) — все равно, что иметь притязание, ради осчастливления человека, выбросить из него сосудистую систему, мозг и сердце. Отчего же бы лучше не выбросить самих пропагандистов?» (стр. 26).

Однако эта похвальная непреклонность г. Стронина не всегда выдерживает свой угрюмо-бурчеевский характер. Едва только стал он в своем «Послесловии» приспособлять сочиненную им пирамиду к русскому обществу, как вдруг, о ужас! три средние трапеции — оказались пустыми! Не нашлось обывателей для их пополнения (см. стр. 334, 335 и др<угие> пос<ле>). Наши мануфактуристы, банкиры оказались все немцы да евреи, а арендаторов почти совсем нет. Угрюм-Бурчеев сейчас бы приказал: жидов и евреев перекрестить в православную веру, собственность от крестьян отнять и превратить их в арендаторов. Но г. Стронин поступил и лучше, и мягче. Он нашел, что ни «жидов, ни немцев» перекрещивать не следует, крестьян-собственников — в арендаторов превращать незачем, это все должно остаться так, как есть, и что, за всем тем, стройность и гармония его пирамиды нимало не нарушается. Однако как же это не нарушается? Ведь средние-то клетки все-таки остаются пустыми, их следует выкинуть; а разве можно выкинуть из человеческого организма «сосудистую систему, мозг и сердце»? Ну, читатель, вы слишком требовательны! Не может же г. Стронин быть постоянно неуклонным логиком, позвольте же ему быть немножко и патриотом.

IV

Догадались ли вы теперь, читатель, в чем состоит основная мысль нашего Аристотеля? Эта основная мысль как градоначальнических проектов Угрюм-Бур-

чеева, так и философских умозрений г. Стронина одна и та же. Человек с его радостями и печалями, с его идеалами и стремлениями, со всем разнообразием его внутренней жизни, и человек, только воображающий, что не он существует для общества, а общество для него, этот гордый человек, с точки зрения гг. Строниных и Бурчеевых, есть не более как ничтожный атом какого-то мифического тела. Он живет не *сам по себе* и не *сам для себя*; он только микроскопическая частичка некоторой ткани, а эта ткань, в свою очередь, частичка некоторого органа, а орган — некоторого организма; он должен под условием «экскорпорирования из тела» (выражаясь языком г. Стронина),— он должен приурочить себя к этой ткани, к этому органу, к этой клетке. Вне их он немыслим. До его радостей и печалей, до его идеалов и стремлений мифическому организму нет дела; если эти стремления не согласуются с функциями атома, если они нарушают симметрию общего плана, организм выделяет из себя негодный атом и заменяет его другим; если, покорно исполняя свои функции, атом мучится и страдает, тем хуже для него: организм не изменит ради него своих вечных законов и не освободит его от тяжелого бремени. Все в этом организме заранее предусмотрено и предуставлено; личная инициатива, личная деятельность сводятся к нулю: «Я — *все,*— говорит общество человеку,— а ты *ничто.* Только мною и только для меня ты живешь; если я увижу, что ты меня стесняешь, я имею точно такое же право уничтожить тебя, какое ты имеешь — вырезать свою мозоль». Вот вам, в коротких словах, основная догма этой угрюм-бурчеев-стронинской философии, вот вам высшая мораль этой ташкентской мудрости! Как же нашим наукообруситетелям не возлюбить теории, которая ведет к таким многополезным практическим результатам... «Позвольте,— скажут, пожалуй, некоторые не совсем проницательные читатели,— позвольте, что может быть общего между нивеляторскими утопиями глуповского градоначальника и понятием об обществе как организме? С точки зрения первых, общество можно делать и переделывать по фантазии любого барона. С точки зрения второго — оно вне всяких баронских переделок: взаимные отношения его частей, их расположение и развитие следуют непреложным законам, изменить которые не во власти не только глуповского градоначальника, но и какого бы то ни было человека».

Но разве Угрюм-Бурчеев не верил также в непреложность, неизменность и, так сказать, *естественную закономерность* своего «начертания»? И он был, подобно г. Стронину, глубоко убежден, что в его *начертании* заключается истинный и несомненный *тип* всякого человеческого общежития, что взаимные отношения составных элементов его круга также предопределены самою природою, как и отношения трапеций стронинской пирамиды, как и отношения частей человеческого организма. И он, подобно г. Стронину, не допускал мысли, чтобы какая-нибудь человеческая сила могла нарушить общую симметрию его плана, чтобы какой-нибудь дерзновенный обыватель мог изменить направление роты, окрасить свой дом в светло-желтую вместо светло-серой краски, перенести манеж из центра к периферии или форштадт от периферии к центру. Все подобные случайности казались ему ровно настолько же невозможными, насколько г. Стронину кажется невозможным, чтобы вершина его пирамиды очутилась у основания, чтобы обыватели нижних трапеций переместились в средние и т. п. «Но,— заметит, пожалуй, опять непроницательный читатель,— ведь г. Стронин ничего не выдумывает из своей головы, он не строит никаких утопий: он берет только те общественные элементы, которые имеются налицо, и располагает их приблизительно в том же порядке, в каком они расположены в действительности. Угрюм-Бурчеев же хотя также берет только те элементы, которые находит в Глупове, но он располагает их в ином порядке, чем они были расположены до него. Отсюда радикальная разница во взглядах г. Стронина и во взглядах Бурчеева на окружающую их действительность. Первый относится к ней с спокойствием благодушного консерватора и признает *постепенность* высшею пробою политической мудрости (стр. 127). Второй, напротив, неуклонно и стремительно проводит в жизнь свои реформационные проекты и ради них не только разрушает целый город, но даже и самое «течение вод» хочет изменить. Это замечание совершенно справедливо, но только оно нисколько не изменяет сущности дела. Бурчеев был реформатор (хотя и состоял в чине градоначальника), Стронин же (хотя в чине градоначальника и не состоит) — консерватор. Вот и вся разница. И если бы г. Стронин родился и жил в городе Глупове в тот именно момент, когда утопия Угрюм-Бурчеева была вполне осуществлена (чего, впрочем, как повествует

летописец, никогда не было), то, наверное, он, вместо пирамиды, разместил бы общество в круге и предпочел бы радиусы трапециям. Таким образом, революционер Бурчеев расходится с консерватором Строниным лишь во взгляде на ту геометрическую фигуру, которая в данный момент времени должна изображать общество, но они все-таки остаются вполне солидарными в своих взглядах на живого человека, на его общественную роль и назначение. Превратите мысленно Угрюм-Бурчеева в консерватора — и он явится сторонником стронинской пирамиды; превратите Стронина в революционера — он станет защищать бурчеевский круг.

V

Известно, что объективный историко-общественный антропоморфизм прошел на Западе две ступени развития. Сперва, когда естественные науки были еще в младенчестве, на общество переносились лишь некоторые процессы органической жизни; впоследствии же понятие об обществе было подведено всецело под понятие об организме, взятом во всем его объеме. Отожествление жизни общества с некоторыми условиями жизни организма породило два различных взгляда на историю общественного движения. Для одних (антропоморфистов первой стадии развития) это движение представлялось в виде бесконечного кругового процесса (Полибий, Маккиавелли, Вико), в котором каждое общество пробегает бесконечное число раз три периода органической жизни: детство, зрелость и старость. Начинаясь варварским состоянием, оно переходит, по мнению Вико, путем постоянного прогресса, в период человечности; затем, после временного застоя, регрессирует к «варварству цивилизованному» — к смерти; но за смертью следует немедленное возрождение: опять от варварства общество возвышается до человечности, снова спускается до варварства и т. д. Эти знаменитые виковские Ricorsi возродились в наше время в теории бесконечно сменяющихся *акций* и *реакций* (Гервинус), изменив только свой трехчленный на двухчленный процесс. Впрочем, и предшественник Вико, Маккиавелли, ограничивал цикл исторического движения общественной жизни всего двумя периодами: периодом возрастания доблести (современная акция) и периодом падения ее (реакция). За первым периодом неизбежно следует, по его мнению, второй, за

вторым опять первый и т. д. до бесконечности. Антропоморфисты второй стадии развития (Дрэпер) решительно отвергают этот круговращательный процесс исторической жизни. Общество, подобно человеку, растет, стареет и умирает. Старость его может быть бесконечно длинна, но она все-таки не может возвратиться к юности; кроме смерти, у нее нет никакого другого исхода. Смерть одного общества очищает место другому, но это новое общество не есть возрожденное старое. Оно может быть порождено им, подобно тому как один человек рождает другого, но рожденный ребенок не есть уже возрожденный родитель.

Таким образом, последователь дрэперо-спенсеровского взгляда не может быть в то же время и последователем Вико, а сторонник круговращений Вико не может стоять на точке зрения дрэперо-спенсеровского миросозерцания. Г. Стронин, как мы видели, является сторонником спенсеровского антропоморфизма: он всецело переносит на общество понятие об индивидуальном организме: ходячие метафоры о нервах и телеграфе, о торговле и кровообращении и т. п. он принимает à la lettre. Мало того: он непреложно верует, что каждое общество, каждое государство должны скончаться естественною смертью, подобно всякому животному организму. Умирая, животный организм разлагается; его разложившиеся части, под влиянием известных условий, служат снова материалами для организации жизни, и таким образом в природе совершается вечный круговой процесс от жизни к смерти, от смерти к жизни. Но если вы будете иметь перед глазами не жизнь всей природы, а лишь жизнь некоторых органических индивидов, то здесь вы не встретите никакого намека на круговорот: умерший человек не возродится, подобно фениксу, из своего пепла; его остатками, под тою или другою органическою формою, может быть, будут питаться его потомки, но жизнь этих потомков не есть все-таки продолжение жизни их предка. Потому если общество уподобится организму, если человечество есть совокупность таких общественных организмов, то в истории общества, в истории человечества метаморфоза от смерти к жизни, от жизни к смерти и т. д. не может иметь места. Такая метаморфоза несомненна для истории всей природы, рассматриваемой в общей совокупности органической и неорганической жизни, но она не осуществляется в каждом отдельном отрывке этой истории, в специаль-

ной истории того или другого животного или растительного вида. Но г. Стронин нисколько не стесняется подобными соображениями. Позаимствовав у новейших антропоморфистов их историко-социальную мякину, он не забыл и Вико. Что ему за дело, что взгляды последнего весьма мало сходятся со взглядами первых. И вот, удостоверив своим чертежом читателя, что общество есть индивидуальный организм, имеющий форму пирамиды, он удостоверяет его другим чертежом (стр. 123), что история общества есть бесконечный круговорот от смерти к жизни, от жизни к смерти. Этот круговой процесс слагается не из двух звеньев, как у Маккиавелли, не из трех, как у Вико, а из шести. Эти шесть стронинских периодов называются: *прогресс, застой, регресс, вырождение, перерождение, возрождение.* Последнее звено соединяется с первым и, таким образом, составляется *замкнутая* цепь истории. Как в «пирамиде» человеческая инициатива не может изменить ни единой черточки, отгораживающей одну трапецию от другой, так в этом «круге» она не может ни вынуть, ни переместить ни единого звена. Все заранее предвидено и предуставлено автором «Политики». За прогрессом всегда и с неизбежною необходимостью должен следовать застой, застой с такою же необходимостью влечет за собою регресс, регресс — вырождение, вырождение — перерождение, перерождение — возрождение, возрождение — прогресс и т. д., и т. д.— опять старая сказка про белого бычка. Но чтобы ничем уже не пренебречь, г. Стронин, позаимствовав у итальянских мистиков теорию исторического круговорота, позаимствовал и у новейших либералов теорию перемежающихся периодически *акций* и *реакций* (т. е. одну и ту же ребяческую фантазию позаимствовал два раза, под двумя соусами). Таким образом, каждое звено круговой цепи разделяется на ряд маленьких звеньев: акций и реакций. Истинность этого положения г. Стронин опять подтверждает чертежом (см. стр. 164). При этом он утверждает, что реакция совсем не есть *попятный* шаг,— нет: это только «шаг в глубину». «Поступь историческая,— философствует он (стр. 164),— состоит не из шагов то вперед, то назад, как это обыкновенно думают, и даже не из шагов то вправо, то влево, а *только из шагов то вниз, то вверх, то в высоту, то в глубину»* (?!). Жаль, что г. Стронин, столь щедрый вообще на чертежи, не иллюстрировал этой мысли соответствующей картинкою. По правде

сказать, она более, чем всякая другая мысль г. Стронина, нуждается в наглядном изображении. Без картинки я никак не могу себе представить «человечество», идущее то «в глубину, то в высоту» и притом не делающее попятных шагов. Воистину, стронинское человечество должно быть удивительным акробатом. Но послушайте, однако, к чему сводится вся эта арлекинская теория. «Реакция так же необходима и полезна для прогресса, как и самая акция, потому что она есть не что иное, как разделение (в другом месте он называет это *анализом),* по необходимости противополагаемое предшествующему усиленному соединению (*акции,* которую Стронин называет также *синтезом).* В волнообразном течении жизни за всякою волною генерализации непременно должна наступать волна специализации (т. е. реакции), за всяким подъемом, вздыманием волны должно следовать опадение, опускание ее. Оно так же необходимо, как покой после движения, как день субботний после недели, как ночь после дня». «Требование постоянной прогрессии (т. е. акции) без реакций, ропот на прерывание первой последнею похожи, следовательно, на сожаление о невозможности постоянной еды, похожи на досаду, что необходимо выжидать пищеварения, прежде чем станет возможным новый прием пищи» (стр. 166, 167).

Наш читатель не найдет, конечно, в этой философии реакции ничего удивительного, он заметит только, что это та же «теория точек», которую давно уже проповедует кн. Мещерский. Но кн. Мещерский, подобно лаконическому Угрюм-Бурчееву, считает излишним пускаться в многословные доказательства своей философии. Он ограничивается категорическим: «car,tel est notre bon plaisir». И он прав.

[VI]

Выражение «национальный квас», конечно, не следует понимать так, как г. Стронин понимает выражения: «волны жизни», «светлый день прогресса», «темная ночь реакции» и т. п.; т. е. не нужно думать, будто здесь дело идет о настоящем квасе, о некоторой смеси воды с хлебом. Нет, так как я говорю с читателями, а не с г. Строниным, то я позволяю себе употреблять невинные метафоры. «Национальный квас» в смысле метафорическом не совсем похож на национальный квас

в смысле буквальном. В нем нет хлеба (даже метафорического), вместо него там есть так называемый *квасной патриотизм*, тот патриотизм, который формулируется в восклицании: «мы их, басурманов, шапками закидаем!». Другою составною частью метафорического кваса является, как и в настоящем квасе, вода, но, конечно, вода метафорическая: вода фраз и пустословия. Этой воды во всех сочинениях наших наукообрусителей всегда обретается весьма изрядное количество. Но г. Стронин едва ли не перещеголял их всех. Выжмите всю воду пустословия из его толстой книги, и что останется? Пять-шесть заимствованных глупостей, одна-две оригинальных. И заимствованное, и оригинальное не требовало для своего обстоятельного изложения более 2—3 печатных листов, а г. Стронин разогнал эти глупости (главная сущность которых приведена нами выше) на 30 с лишком листов! Конечно, он поступил так не без цели: глупости, сконцентрированные на 3 листах, слишком неприятно резали бы глаза; глупости, разведенные на 30 листах, теряются и стушевываются в общей массе пустословия. Пустословие г. Стронина состоит, главным образом, в доказательствах того, что ни в каких доказательствах не нуждается. Нужно ли, в самом деле, доказывать, что общество имеет форму пирамид, что за акциею неизбежно должна следовать реакция, что высшая мудрость политики есть постепенность и т. п.? А г. Стронин все это норовит доказать; с одним из способов этих доказательств мы уже ознакомились: мы видели, что он сводит его к сказке о белом бычке. Но г. Стронин не всегда употребляет его; иногда он предпочитает бесконечной сказке о белом бычке ссылку на исторические примеры. Еще Бэйль сказал, что с историею принято обращаться, как с куском мяса на кухне; каждое историческое событие кладется во столько соусов, сколько существует поваров-историков. Конечно, такое сравнение не совсем деликатно, но оно очень справедливо. Поэтому исторический способ доказательств всегда считался и считается самым деликатным и удобным; с помощью его можно с одинаковою убедительностью доказать всякое pro и всякое contra. И мы знаем, что это не только *можно*, но что это так и делается. Каждая общественная партия, каждая общественная философия стараются подпереть свои тезисы и оправдать свои идеалы историческими данными. В арсенале истории для каждого человеческого мнения

заранее заготовлены соответствующие ему орудия. Бери из них любое — и рази своих врагов. Разумеется, достоинству мнения вполне отвечает достоинство оружия. Есть мнения такие старые-престарые, так давно всеми заброшенные, что для защиты их, кроме старого, заржавленного оружия, ничего не найдешь. Мнения нашей ташкентской философии истории, как известно читателю, принадлежат именно к числу этих давно заброшенных мнений, защищаемых лишь с помощью старой рутины. Эта философия устами гг. Гильфердингов и Данилевских признает за каждым народом какую-то особую миссию, верует в необходимость падения (в прошлом) римской империи, в неизбежность падения (в будущем) романо-германской цивилизации и в пышный расцвет славянской; и Стронин тоже во все это верует, и, кроме того, он верует в незыблемый авторитет российских Смарагдовых и немецких Веберов. Он хорошо помнит те детские учебники, по которым мы в юности долбили историю. «Греция со времени Перикла клонится к явному упадку», «Рим пал, разъедаемый своею внутреннею испорченностью», «Французская революция есть не что иное, как уличное бесчинство» и т. п. Все эти фразы крепко врезались в память нашего Аристотеля, и он разводит их на многие и многие страницы для доказательства своих тезисов: за прогрессом должен следовать застой и регресс, за акциею реакция; каждому государству предоставлен предел, «его же не прейдеши». Но разве, в конце концов, все это не сводится опять-таки к бесконечной сказке о белом бычке!

Но мне кажется, что все-таки тому первому способу пустословия, о котором мы говорили выше, следует отдать решительное преимущество перед пустословием историческим — оно не так длинно и не так скучно. То ли, например, дело: «*по закону физики* всякая сила есть движение», «вода портится, когда застаивается»; *отсюда* «необходимость общественного прогресса» (стр. 73). «*Но, по закону механики,* никакое движение не может быть вечным, и хотя по инерции оно стремится к тому, но после сопротивлений рано или поздно прекращается. Отсюда необходимость *застоя*. Наконец, по прекращении данного движения не прекращаются, однако ж, все другие окружающие силы (?), и в том числе те, которые остановили движение. Продолжая же действовать в том же направлении, они рано или поздно выводят тело из застоя, но на этот раз уже в сторону противоположную,

обратную первоначальному движению. Отсюда необходимость *регресса»* (стр. 73, 74). Вот и все: необходимость застоя, прогресса и регресса *в истории* доказана самым очевидным и спору не подлежащим образом! Кто теперь может сомневаться, что если «по закону физики» п по закону механики тело *движется* в направлении наибольшей силы, *останавливается* при встрече с равною силою, действующею в противоположном направлении, и, наконец, изменяет свое первоначальное направление, когда последняя сила возьмет верх над первой,— кто после этого, говорю я, может усомниться, что общественный прогресс всегда и неизбежно должен сменяться застоем, застой регрессом? Зачем же, скажите Бога ради, для доказательства столь блистательно доказанной истины нужны еще исторические примеры? Зачем тут понадобились Смарагдовы с Веберами? Конечно, уже не в интересах истины (она уже и без этого доказана) и не в интересах читателя, а единственно в интересах самого автора, которому нужно же чем-нибудь пополнить 34 печатных листа.

Иначе ничем нельзя объяснить авторского пустословия. Поверите ли вы, читатель, что он, например, на многих страницах (и опять-таки с помощью своих курьезных способов) доказывает великую и, по его мнению, весьма новую мысль о том, что «под луною все тленно, все скоропреходяще»! Ему кажется, будто, доказав эту мысль, он уничтожил и посрамил каких-то «либералов», верующих «в бесконечность человеческого существования» (стр. 69, 70). С такою же комическою уверенностью — будто он открывает Америку — г. Стронин подробно доказывает (т. е. опять-таки треплет Смарагдова и Вебера), что борьба общественных партий всегда сводится на личную борьбу представителей этих партий (стр. 177, 179). Разболтав на несколько страниц эти банальные истины, наш философ докладывает читателю, что он не просто занимался чесанием языка, а строил какую-то *«теорию общественных партий»*! Удивительный, право, шутник!

[VII]

Но довольно уже о стронинском пустословии, посмотрим теперь на стронинский патриотизм.

Общая формула нашего квасного патриотизма известна. В коротких словах она сводится к тому положению, что «мы» не в пример лучше Европы; Европа уже склоняется к регрессу, а мы все еще прогрессируем и прогрессируем (см. стр. 364 и др.); у Европы есть только прошлое, а у нас — великое будущее; экономический и политический строй Европы заклеймен печатью пауперизма и пролетариата, буржуазизма и аристократизма; у нас нет никаких сословных перегородок, нет ни пролетариев, ни буржуа (стр. 343, 344 и др.); наша крестьянская община — идеал экономического устройства и т. д., и т. д. Мы бы никогда не кончили, если бы вздумали перечислять все те лестные для нас параллели, которые г. Стронин проводит между нами и Европой. Только одно не нравится нашему патриоту в нашей истории, ему кажется, что мы слишком быстро прогрессируем. Указав на расширение нашей территории и на возрастание нашего населения за последние 150 лет, он восклицает: «Нужно ли добавлять доказательство возрастания политического: в цивилизации, в культуре, в гражданственности? Мало того, нельзя не признать даже особенной быстроты всего этого роста: мы растем, действительно, как наш сказочный богатырь, не по дням, а по часам...» и т. д. (стр. 365). Неестественная быстрота нашего развития возбуждает в г. Стронине большие опасения, и он настоятельно советует *«понимающим патриотам и либералам* всячески воздерживаться от всяких великих идеалов политических» (стр. 367). И чтобы придать своему совету более весу, он вдруг забыл о нашем богатырском росте и начинает доказывать, что мы еще «не созрели».

Кроме нашего «богатырского роста» г. Стронин недоволен еще нашею текущею литературою. «Несмотря,— говорит он,— на природные дарования нашей нации, нынешний личный состав нашей интеллигенции — плохой аттестат для нее» (стр. 457). Прежде у нас были великие умы и блестящие таланты по всем отраслям наук и искусств, а теперь: «все старое вымерло дотла, а новое не народилось»; «ни одного талантливого ученого, ни одного поэта, ни одного художника, беллетриста, критика, актера, публициста, агитатора (?), реформатора (?); ни одной свежей мысли, никакого нового движения ни в теории, ни в искусстве, ни в практике» (стр. 457). Как это печально! Боже мой, как это печально! Но, в то же время, как это и старо. В какой же период нашей литературы партия обрусителей, которую изображают теперь гг. Страховы, Данилевские, Строни-

ны и им подобные, не плакала и не горевала о падении современных ей науки, искусства и журналистики? Когда же она не обращала с любовью своих взоров к прошлому и не относилась презрительно к настоящему? «Вот прежде так были люди! Богатыри — не вы! Какие умы! Какие таланты! Уж они-то бы наверно нас оценили! А теперь что, и говорить-то не с кем: все мелюзга, жалкая, бесталанная посредственность!» и т. д., и т. д. Старая, очень старая песня! Утешайтесь ею, гг. Стронины: в вашем положении это действительно единственное утешение. Но г. Стронин способен утешаться не только прошлым, но он утешает себя и надеждами на будущее. Вероятно, к этому времени он окончит свое созидание «социальной науки».

Точно так же и по части «славяно-русской миссии» автор «Политики как науки» далеко оставил позади себя не только каких-нибудь московских Погодиных, Аксаковых или петербургских Ламанских, Миллеров, но даже и самого Данилевского. Московские и отчасти петербургские патриоты не идут обыкновенно дальше панславизма. Подай им славян, да только *всех* славян, где бы они ни жили, в Африке ли, в Азии ли, хоть даже на Луне, подай им их всенепременно, без этого им и жизнь не в жизнь, у них и будущего нет. «Объединить славянство, исторгнуть его из-под гнета разных немцев и басурман — вот великая миссия России». Но г. Стронину и этого мало; как истый ташкентец он «все» хочет захватить в свои руки. «Что мне одни славяне, что мне ваши Греция и Константинополь; много ли в них толку? — нет, мне подавай всю Европу, всю как есть: о меньшем и слышать не хочу!» Вы, может быть, думаете, читатель, что я шучу. Нисколько. По мнению г. Стронина, России предопределена всемирная завоевательная миссия. «Наша завоевательность,— говорит он,— и ее вероятный исход, всемирное владычество наше, имеет весь характер необходимости исторической» (стр. 386). Мы, т. е. гг. Стронины, Данилевские и К°, «сосуд, предназначенный для совмещения всей цивилизации старого света и передачи ее будущим векам и новому свету» (стр. 383); «эта завоевательная миссия наша есть наша неволя, а не охота (будто бы?), она есть тяжелый крест, а не развлечение (еще бы!) и прихоть» (стр. 384). По расчетам г. Стронина, свои завоевания мы начнем с славян. Славяне, видите ли, «простирают к нам руки, идут к нам навстречу» (стр. 385).

При виде такого трогательного зрелища ташкентцы, устами г. Стронина, вопрошают себя: «Что же, бросить их, бросить... несмотря ни на себя, ни на них?.. (ib.). Бросить никак нельзя; они (т. е. ташкентцы) слишком чувствительны и великодушны для того, чтобы решиться на такое гнусное дело. Ну, а если бросить нельзя, то нужно завоевать. Но тут, резонно соображает г. Стронин, мы встретимся с Турцией, с Австрией, с Пруссией и Германией; а одолев их (что разумеется само собою),— мы встретимся со всею остальною Европою (ib.). *Очевидно,* восклицает наш всемирный завоеватель, «что мы пойдем, таким образом, дальше своей цели (т. е. славян); чтоб ее достигнуть, пойдем и за Вислу, и за Дунай, и за Карпаты, и за самые Альпы и Рейн, и всюду, куда повлечет нас рок наш (сиречь г. Стронин с Данилевским), пока не дойдем до Атлантического океана. Тут только конец (не одобряю: почему же бы нам не освежиться немножко в Атлантическом океане?), тут только дальше идти некуда (ну уж это вы напрасно!..). Вот степень нашей охоты (именно *охоты*!) и степень нашей неволи; чего больше — пусть судит каждый!» (стр. 386). Чего больше! много благодарны и за это! А только все-таки, говоря по сущей правде, ведь можно было бы и побольше! Ведь славяне-то, по новейшим исследованиям патриотов, обретаются и в Африке, и в Малой Азии; а г. Страхов полагает даже, что и на Луне. Почему же бы и туда не махнуть? Ну, конечно, Луна-то далеко, ее можно оставить на закуску («pour la bonne bouche», как говорят французы) — а Африку и Азию уже нет никакого резона откладывать! Нужно надеяться, что будущий Стронин, который явится при «пышном расцвете нашей интеллигенции», поправит этот промах нынешнего Стронина, явившегося, увы! в эпоху слишком неблагоприятную для великих мыслей и гениальных планов!

Какой же вид, однако, примет Европа, когда гг. Стронины, Данилевские, Страховы, Фадеевы etc., etc, осуществят наконец свои завоевательные планы? Г. Стронин полагает, что она все-таки останется пирамидою: «вверху расположится великорусское племя, с его соединениями и разделениями, под ним — славянское с своими соединениями и подразделениями; внизу — германское и романское, с своими интегрированиями и дезинтегрированиями, вот будущая пирамида Европы»

(стр. 409); «федерация славянская, под гегемониею Великороссии, и европейская, под гегемониею славянства, есть та наивысшая форма организации, которую только могло до сих пор выработать человечество (сиречь г. Стронин) для наибольшей совокупности своей» (ib.). Но для чего же, однако, г. Стронин желает, чтобы мы завоевали всю Европу? что он хочет с нею делать?

Жил-был один немец (Бруно Бауер), который тоже обязательно предоставлял России миссию всесветной завоевательницы. Но он имел при этом ехидный умысел: он хотел, чтобы Россия только пришла и «встряхнула» старую Европу, а затем удалилась бы восвояси. Эту «встряску» хитрый немец для того хотел устроить, чтобы Европа, очистившись под всеславянским бичом от вековой своей пыли и грязи, могла бы наконец зажить новою, разумною жизнью... Наша мировая роль сводилась, таким образом, к роли гуннов. Конечно, тут не было ничего для нас особенно лестного, но, по крайней мере, в этой утопии был хоть какой-нибудь смысл. Бруно Бауер, расточая нам комплименты, льстя нам *паневропеизмом,* понимал этот паневропеизм в смысле временного, скоропреходящего «урагана». Не так ли смотрит на него и г. Стронин? Упаси боже! Г. Стронин видит в нашей космополитической миссии не нечто преходящее, а нечто вечное и постоянное; не мимолетную «встряску», а высший конечный результат славяно-германо-романского развития. Что же, не хочет ли он обславянить германцев и романцев, подобно тому, как он тщится обславянить их науку? Нет, и этого он не хочет. Германцы по-прежнему останутся германцами, романцы — романцами, славяне — славянами. И притом каждое из этих племен останется при своей «пирамиде». «Мы» (т. е. опять-таки Стронин, Данилевский и К°) великодушно оставим побежденным их цивилизацию, мы не тронем их общественного быта и их верований в своих завоеваниях, мы «возьмем себе за образец древних римлян; подобно им, мы будем уважать (как это и делаем до сих пор, в доказательство чего г. Строниным приводятся наши отношения к чувашам, остякам и др. инородцам) чужую национальность. Одним словом, «мы» никого не будем встряхивать и все оставим по-прежнему. Зачем же, спрашиваю я опять, нужно нам завоевывать Европу? А просто в интересах красоты

и симметрии «европейской пирамиды». Европа, в ее современном виде, сокрушает пирамидального философа. В ней нет никакой симметрии, никакого иерархического порядка. Трудно даже сказать, где у нее вершина и где основание. Ничего не разберешь. Германцы не хотят стать ниже романцев, романцы — ниже германцев. Франция и Англия не дозволяют Бисмарку утвердиться на вершине, а Бисмарк не намерен устраиваться в низших этажах; Италия, даже Испания и те порываются наверх. Никакой субординации, никакой иерархии! Можно ли это терпеть? Не есть ли это самое грубое и наглое посягательство на «принципы пирамиды»? Европа представляется глазам Стронина в положении славян до призвания Рюрика. «Земля наша велика и обильна, а порядку в ней нет», слышится ему голос европейского Гостомысла. И вот, чтобы примирить взаимные распри и притязания неуступчивых германцев, франков, норманнов, англо-саксов и иных, наш философ считает необходимым прикрыть их всех одною пирамидою с великорусским малахаем. Тогда всякие пререкания сами собою прекратятся и иерархический порядок установится на незыблемых началах. А зачем же это? Как зачем? Да ведь без этого же невозможно построить никакой пирамиды. А зачем же нужна пирамида? Как зачем? Для иерархического порядка! И опять сказка о белом бычке.

Но как бы там ни было, а нельзя не согласиться, что заботливость наших ташкентцев о судьбах Европы и их искреннее желание осчастливить ее, даже хоть и пирамидой (чем богаты, тем и рады), несомненно свидетельствуют о великодушии и чувствительности их сердец. Ах, если бы они были хоть вполовину так же чувствительны и великодушны относительно своих соотичей! Но нет, тут они не могут почему-то выдержать и прорываются... Послушайте-ка, например, что говорит г. Стронин о роковой необходимости «экскорпорировать» некоторых из наших соотечественников (стр. 421, 422). Просто страшно даже становится, а если и не страшно, то как-то конфузно, очень конфузно за наших паневропейцев. Невольно вспоминаются слова Наполеона: поскобли немножко русского и сейчас доскоблишься до татарина. Нет, многих даже и скоблить не нужно: они сами норовят при каждом удобном и неудобном случае счесывать с себя тонкий слой европейских белил. Они

сами убедительнейше просят вас, чтобы вы их как-нибудь не смешали с европейцами.

О наши европейские цивилизаторы, изобретатели *панславизмов* и *паневропеизмов,* хотя бы вы себя-то, по крайней мере, настолько цивилизовали, чтобы вас можно было слушать и не краснеть за вас! Право, это было бы гораздо патриотичнее и полезнее, чем рисовать фантастические карты наших будущих завоеваний и создавать «науки», в которых вы ни аза не смыслите.

РОЛЬ МЫСЛИ В ИСТОРИИ

(«Опыт истории мысли», т. I, изд. журнала «Знание»)

I

Нас, русских, очень часто обвиняют в верхоглядстве и легкомыслии, говорят, будто мы совсем не способны к усидчивому труду, к терпеливой кропотливости, к солидной основательности, будто мы рубим все сплеча, до всего хотим дойти вдруг, а потому больше полагаемся на собственный разум, на якобы прирожденную нам сметку, чем на чужой опыт, на чужой авторитет, что мы, одним словом, и в науке, как и в жизни, всегда являемся (или чувствуем склонность являться) истыми ташкентцами, бесшабашными наездниками. И, нечего греха таить, у нас есть немало ученых, украшенных учеными дипломами, достигших высших степеней (не токмо по ученой, но и по иным частям), много публицистов, журналистов и прочих, которые вполне оправдывают это нелестное о нас мнение врагов наших.

Однако хотя я не принадлежу к числу защитников «русской мудрости», «русского духа» и «русской почвы вообще», хотя я не питаю симпатий к гг. Страховым и Данилевским с К°, но все же по чувству беспристрастия я никак не могу согласиться с нашими зоилами. Они чересчур односторонни, и их взгляд насчет отсутствия у нас солидности и основательности показывает только, что у них у самих эти почтенные качества развиты в слишком умеренной степени. Правда, если судить о русском человеке по тому, что иногда болтает его язык, то действительно может показаться, что он, т. е. не язык, а русский человек, весьма и весьма легкомыслен. Но ведь зато у нас и пословицы есть: «язык мягок, без костей», «языком болтай — рукам воли не давай». В этих мудрых пословицах выражается наш ультрасолидный и основательный взгляд на наш язык. Мы глубоко убеждены и ни минуты в этом не сомневаемся, что у нас от слова до дела, от «болтанья языком»

до «воли рук» всегда лежит дистанция огромнейших размеров. Язык, «слово» во всей нашей жизни играет такую ничтожную роль, что, право, мы были бы очень легкомысленны и очень наивны, если бы стали придавать ему какое-нибудь серьезное значение. Что же удивительного, если в те редкие минуты, когда нам приходится пользоваться этим «орудием человеческой мысли», мы позволяем себе городить такие вещи, которых у нас и в мыслях-то никогда не было. Ведь мы знаем, что мы никогда не сделаем и не захотим даже сделать того, что говорим, так отчего же и не поговорить. Я знаю, что наши враги (правда, они прикидываются друзьями, но «старого воробья на мякине не проведешь», а мы все — старые воробьи) обвиняют нас за это в лицемерии, в торговле словом и убеждением, в циническом индифферентизме, в малодушной апатии и во многих других прегрешениях. Но какое же тут лицемерие, когда и сам говорящий, и тот, кому он говорит, отлично знают, что «язык мягок, без костей» и что слово «на вороту не виснет». А что касается до какой-то торговли «словом и убеждением», то как возможно торговать вещами, которые у нас и ценности-то никакой не имеют, да и не спрашиваются никем. Опять-таки, что такое эта апатия и этот индифферентизм? Ведь в них-то именно и выражаются наша солидность и основательность. Легкомысленные на словах, мы очень тяжеловесны в действиях. Недаром у нас и пословица есть: «десять раз примерь, а один отрежь». Верные этому мудрому правилу, мы все примеряем да примеряем, а отрезать-то и забываем. Говорят, будто это происходит от трусости и нерешительности — пусть так, но разве эта трусость и нерешительность не есть последствие нашей утрированной основательности и солидности? Мы, подобно известному английскому судье-юристу (юристу не в меру основательному), не можем решить ни одного дела, потому что на каждое pro у нас сейчас же является contra, а на contra опять pro. Наше знаменитое: «с одной стороны, нельзя не согласиться, хотя, с другой — нужно признаться» — разве оно не выражает нашей солидности? Наша любовь к «золотой середине», наше постоянное желание так поступать, чтобы и волки были сыты, и овцы целы,— разве это не доказывает нашей основательности?

Нет, что бы ни говорили наши зоилы, но основательность и солидность — это одна из наших неотъемлемых

добродетелей. Чтобы убедиться в этом, стоит только вглядеться в мирное течение жизни. Могла ли бы она, в самом деле, течь так мирно и спокойно, если бы мы отличались хотя бы даже малой дозой той ветрености и легкомыслия, в которой нас иногда упрекают.

А так как литература есть отражение жизни, то было бы весьма странно предполагать, будто в первой нет того, что есть в последней. Если в практической действительности мы блистаем «солидными добродетелями», то понятно, что и в области теории нам от них не отделаться. Понятно также, что основная сущность этих добродетелей и там и здесь должна быть одинакова, хотя она и выражается в различных формах. В жизни она заставляет нас топтаться на одном месте, делая при этом вид, будто мы куда-то идем. В теории мы с успехом достигаем того же результата, спутывая и затемняя всякую резкую мысль, *втискивая каждое положение в неизменную формулу:* с одной стороны, нельзя не согласиться, а с другой — нужно сознаться... В жизни мы десять раз примеряем, обдумываем, соображаем, справляемся, собираем сведения и в конце концов все же ни на что не решаемся. В теории, в области отвлеченного мышления, с нами случается сплошь и рядом то же самое, мы обкладываемся книгами, заручаемся материалами, обдумываем, соображаем, пыжимся, копаемся, потеем — и в конце концов или ничего не производим, или разрешаемся целыми томами печатной бумаги,— томами, преисполненными глубочайшей основательности и фундаментальнейшей солидности. Тут что ни слово — то цитата, что ни мысль — то заимствование с указанием источника. Тут каждый вопрос разбирается так всесторонне, что в большинстве случаев оказывается неразрешимым или разрешение его окутывается таким туманом, в котором все видимые предметы сливаются в безразличное и бесформенное «нечто».

Я знаю, что наши зоилы и в этом несомненном проявлении нашей основательности видят совсем не основательность, а лишь постыдную трусость и умственное убожество. Но, разумеется, они это видят только потому, что они зоилы. Будь они людьми благомыслящими, они не преминули бы понять, что то, что им угодно называть «трусостью», совсем не трусость, а только благоразумная неуверенность в здравости и истинности наших собственных измышлений, похвальное и всякого поощрения достойное смиренномудрие. Мы не решаемся

открыто высказать самую простую и ординарную мысль — вроде, например, той, что без пищи жить человеку трудно,— если эта мысль не находится под защитой какого-нибудь ученого авторитета и если мы не можем подтвердить ее двумя или тремя дюжинами цитат. Что же тут предосудительного? Жизнь на каждом шагу разочаровывает нас в истине самых непреложных по-видимому истин, на каждом шагу она учит нас, что на свой ум полагаться не следует, что собственному разуму доверять опасно. Мы на него и не полагаемся, мы ему и не доверяем,— разве это не доказывает нашей основательности?

Что же касается до обвинения нас в умственном убожестве, в вороньем желании наряжаться в чужие перья и казаться не тем, что мы есть, то, во-первых, если бы даже обвинения эти были и верны, если бы мы действительно были небогаты умом и чувствовали некоторое пристрастие к павлиньим перьям,— все-таки это еще ничего не говорит против нашей основательности, напротив, скорее ее подтверждает, во-вторых... Да, впрочем, что тут рассуждать: зоилов лучше всего побивать фактами (может быть, не мешало бы и камнями). Мы умственно убоги, говорят они. Умственно убоги! А Страхов, а Данилевский, а Симоненко, а Стронин, а Владиславлев, а Соловьев (философ), а целая клика московских, харьковских, казанских, одесских, ярославских и иных профессоров? Неужели в виду этого полчища патентованных и непатентованных ученых можно сомневаться в богатстве и обширности наших научных познаний? Пожалуй, впрочем, зоилы и в этом усомнятся,— они ведь во всем сомневаются: они и Циона отрицают, и над Бутлеровым смеются, и в Березине не видят энциклопедиста. Ну, хорошо, так вот же перед нами лежит книга, которая должна их устыдить и в авторе которой они не могут не признать если не учености, то по крайней мере большой начитанности. Я говорю об «Опыте истории мысли». Уж это ли не солидная и не основательная книга? Любой немецкий гелертер (а уж немецкие гелертеры на что основательные люди!) с удовольствием подписал бы под нею свое имя. А между тем ее автора нельзя, по-видимому, упрекнуть ни в одном из этих проступков, в которых зоилы обвиняют наших патентованных ученых, следовательно, между нашею основательностью, с одной стороны, и вышеозначенными проступками — с другой, не имеется никакой неизбежно

необходимой связи, следовательно, наши зоилы... «Постойте, однако,— прервут меня, пожалуй, зоилы,— да ведь прежде чем делать относительно нас какие-нибудь выводы, вы должны доказать, во-первых, что «основательность» «Опыта истории мысли» действительно принадлежит к разряду тех «основательностей», которыми обыкновенно отличаются наши доморощенные истории, философии, психологии, юриспруденции, социологии и пр., и, во-вторых, что эта основательность, без особых натяжек, может быть объяснена одними теми свойствами русского характера, на которые вы указывали». О, доказать это очень нетрудно! Знаете ли, если бы я даже не знал, что книга эта написана по-русски, если бы я читал ее по-английски или по-французски, я все-таки, ни минуты не колеблясь, сказал бы вам, что она составлена моим соотечественником, что этот соотечественник принадлежит к такому-то классу нашего общества и т. п.,— до такой степени «Опыт истории мысли» запечатлен «российским духом», с такой рельефностью отражаются в нем основные свойства нашего национального характера, т. е. наших национальных добродетелей.

II

Кому, например, неизвестно, что русский человек, задумав что-нибудь сделать, никогда не приступает к делу сразу: он начинает сперва готовиться, и готовится он так долго, что нередко за приготовлением забывает и самое дело. В научной его деятельности эта любовь к приготовлениям выражается обыкновенно в том, что автор, прежде чем подойдет к главному предмету своих исследований, считает своею обязанностью протомить и себя и читателей длиннейшими приступами, предисловиями и введениями. Он нарочно отходит как можно дальше от своей цели и затем приближается к ней тихо, постепенно, шаг за шагом. Конечно, это большая добродетель,— добродетель, столько же приятная, сколько и полезная, ибо, во-первых, всем известно, что наибольшую сумму удовольствий человек получает не тогда, когда цель достигнута, а тогда, когда она только еще достигается, во-вторых, если бы мы всего хотели скоро достигнуть, то запас достижимых для нас предметов истощился бы весьма быстро. Лучше потихоньку, да помаленьку, да издалека: оно и надежнее и безопаснее. Да, это великая добродетель! Правда, благодаря

ей нам очень редко, т. е. почти никогда, не удается кончать начатого, ну, да это беда небольшая: лучше совсем не кончать, чем кончать скоро,— таков наш девиз.

Верный этому девизу, глубоко проникнутый нашей национальной добродетелью, автор «Опыта истории мысли» начинает свою историю, подобно благочестивым хроникерам средних веков, подобно нашим монахам-летописцам, ни дальше ни ближе, как с мироздания. Зачем, почему?.. Автор хочет оправдать этот отдаленный приступ некоторыми логическими соображениями, но его логические соображения ровно ничего не оправдывают, очевидно, тут дело совсем не в логике, а в натуре человека, в свойствах его характера...

Мы знаем, что каждое звено той бесконечной цепи явлений, которые составляют в целом то, что мы называем космосом, было подготовлено предшествующим ему звеном, и все эти звенья находятся между собою в причинной связи. Но что из этого следует? Обязаны ли мы, исследуя какое-нибудь одно данное звено цепи, перебирать всю цепь с начала? Очевидно, что подобная обязанность никоим образом не может вытекать из несомненно существующей зависимости данных явлений. Положим, вам нужно определить природу явления *А*, относительно которого вам известно, что оно обусловливается другим явлением *В*, *В* в свою очередь обусловливается *С*, *С* — *D*, *D* — *E* и т. д. Если вы захотите изучить *В* столь же всесторонне, как вы изучаете *А*, тогда, конечно, вам придется обратиться к *С*, а если вы и с *С* пожелаете ознакомиться так же досконально, как ознакомились с *А* и *В*, вы должны будете взяться за *D* и т. д., ваша любознательность никогда не встретит себе предела, но вы совершенно выйдете из условий своей первоначальной задачи. Первоначально вы задались мыслью изучить лишь *А*, а не *В*, не *С*, не *D* и т. д.,— следовательно, для вас могло быть важно только то, что непосредственно произвело *А*, и лишь настолько важно, насколько оно участвовало в этом произведении. Без сомнения, причина, непосредственно произведшая *А*, явилась не как deus ex machina, она была вызвана и подготовлена целым рядом других причин, но нам нет и не может быть до этого никакого дела. Вы берете *В* как продукт уже готовый и ограничиваетесь только исследованием его отношений к занимающему вас продукту *А*. Так поступает всякий исследователь, ясно и точно

определивший цель своего исследования, и, только таким образом ограничивая поле своих изысканий, он может рассчитывать на удовлетворительное решение своей задачи. Положим, что кто-нибудь захотел написать вашу биографию или, лучше сказать, историю вашей мысли. Ваша мысль есть продукт двух факторов: во-первых, предрасположений, унаследованных от родителей, а в некоторых случаях и от других родственников по восходящей линии, во-вторых, той обстановки, той общественной среды, в которой вы росли и развивались. Вашему биографу, следовательно, необходимо прежде всего остановиться на этих факторах и проанализировать их влияние как на возникновение в вас известного настроения, так и его дальнейшую историю. Если он этого не сделает, он не в состоянии будет выполнить свою задачу, он не даст нам полной картины вашей умственной жизни. Но в состоянии ли он будет выполнить свою задачу, если он сделает более этого? Представьте себе, что он, подобно автору «Опыта истории мысли», будет рассуждать таким образом: общество, в котором вы живете, и ваши родственники подготовлены людьми, населявшими землю в доисторический период, жизнь их обусловливалась явлениями в органическом мире вообще и т. д.; рассуждая подобно автору «Истории мысли», он дойдет наконец до геологических и космических переворотов. Следовательно, скажет он, прежде чем я возьмусь за историю вашей мысли, я должен проследить все те космические, астрономические, геологические, органические и социально-исторические процессы, которые обусловили и породили ту общественную и семейную среду, в которой вы росли и развивались.

И вот он начинает вашу биографию с исследования самых общих законов материи, опишет затем возникновение нашей солнечной системы, обособление в ней нашей планеты, расскажет ее историю, проследит развитие органической жизни и, дойдя, наконец, до человека, займется изучением истории последовательной смены общественных форм и т. д. Как вы думаете, скоро он доберется до вас и до истории вашей мысли? Тут, конечно, могут иметь место два случая: если он, т. е. ваш биограф, человек добросовестный, если он захочет серьезно и сколько-нибудь основательно проследить всю длинную цепь факторов, подготовивших ваше появление на Божий свет, он никогда до вас не дойдет. Если же он человек недобросовестный, если он будет пользовать-

ся астрономией, геологией, химией, биологией и пр. только для того, чтобы напустить читателю пыль в глаза, то, разумеется, он может добраться до вас довольно скоро. Но, спрашивается, какой смысл будет иметь тогда этот обзор «с птичьего полета» бесконечной цепи мировых процессов?

Вы скажете, что я привел неудачный пример, что историю мысли единичной личности невозможно сравнивать с историей мысли всего человечества.

Почему же нельзя? Вся разница только в том, что в подготовке мысли человечества участвовало большее число звеньев цепи, чем в подготовлении вашей единичной мысли. И, конечно, никто не станет сомневаться, что та естественная географическая, климатическая и т. п. обстановка, среди которой рос и развивался человек, упала не с неба, без сомнения, ее подготовил целый ряд космических, астрономических, геологических и иных процессов, но разве, внеся исследование этих процессов в историю мысли человечества, историк поступает разумнее и фактичнее того биографа, который вздумал бы приклеить их к вашей личной биографии?

Конечно, второму пришлось бы перебрать меньшее количество звеньев, чем первому. Но ведь тут дело не в числе остающихся звеньев, а в том, уместно или неуместно вообще-то их разбирать: будь их хоть мало, хоть много — все равно. Серьезный исследователь никогда не станет смешивать своего предмета исследований (своего звена) с предметами исследований (другими звеньями) своих товарищей; напротив, он всегда постарается разграничиться с ними как можно определеннее и как можно яснее, он понимает, что раз эта граница сотрется, раз смешиваются в одну кучу и история, и геология, и зоология и т. п., ему уже трудно, т. е. говоря правильнее, почти невозможно будет ограничиться пределами своей задачи. Он, быть может, создаст какую-нибудь новую всеобъединяющую философскую систему, но он не даст нам «истории мысли человечества».

«Так что же это: вы утверждаете, что чем резче разграничены различные отрасли знаний, обособленнее одна наука от другой, тем успешнее каждая из них будет разрабатываться? Но ведь все же науки, как и все явления познаваемого нами мира, так тесно связаны между собою, что в действительности прогресс в одной какой-нибудь отрасли знаний неизбежно влечет за собою прогресс и во всех остальных. Зачем же воздвигать между ними китайские стены? Обособляя науку, вы ее обессиливаете...»

Все это совершенно верно. Но ведь единство и взаимная зависимость наук не есть еще их смешение. Без сомнения, успехи истории или социологии находятся в связи с успехами наук биологических, успехи наук биологических — с успехами химии и физики и т. д. Без сомнения, исследователь, изучающий явления высшего порядка, т. е. явления более сложные (например, биологические), обязан быть знакомым с науками, изучающими явления низшего порядка, т. е. явлениями менее сложными. Но отсюда совсем не следует, чтобы историк, биолог и т. п. предпосылали своим историческим, биологическим и т. п. работам астрономические, геологические и иные обзоры. Очень может быть, что и астрономические, и геологические сведения оказали бы ему много помощи в его исторических и биологических исследованиях, но это нисколько не даст ему права вводить эти сведения в его специальные труды по биологии и истории. Пусть они остаются в черновых тетрадках, читателям его специальных трактатов до них нет никакого дела.

Ну подумайте, в самом деле, какое может быть дело человеку, желающему ознакомиться с историей человеческой мысли, с историей человеческой цивилизации, до ваших сведений о том, как образовалась земля, какие на этот счет существуют гипотезы, каким геологическим переворотам она подвергалась до появления человека и т. п. Да и притом какие сведения можете вы ему об этом сообщить, вы, который занимаетесь специально не астрономией, геологией, биологией и т. п., а общественной историей? Конечно, только самые поверхностные заимствования из популярных книжек. К чему они ему могут пригодиться? Может быть, они годились вам при ваших работах, но вы ведь *сами* делали ваши астрономические, геологические и иные выдержки, вы сами прочитывали книги, из которых вы их извлекали, а ему вы предлагаете довольствоваться чужими выписками из книг, которых он, может быть, и не читал совсем. А если он их читал, то тем хуже для вас: он тогда и просматривать не захочет ваших компиляций. Вы будете утверждать, что вы даете совсем не компиляции, а «популярный очерк космических процессов, подготовлявших историю мысли». Ошибаетесь, жестоко ошибае-

тесь. Чтобы дать действительно популярный и в то же время научный очерк тех «космических процессов, которые подготовили историю мысли», для этого нужно быть основательно знакомым с науками, изучающими эти процессы. А вы ведь только дилетант в этих науках, ваша специальность (если у вас есть какая-нибудь специальность) — история. Дилетант же всего менее способен составлять популярные очерки, все, что он может,— это компилировать популярные книжки. Оставьте же компиляции, сохраните их про себя, но не приплетайте их, ни к селу, ни к городу, к вашему «Опыту истории мысли». Не говоря уже о неуместности и бесполезности этого «приплетения», оно имеет еще и очень дурной вид: вы как будто хотите похвастать перед вашими читателями, что вы, мол, человек отменно образованный: и о Прокторе знаете, и Котта читали, и с Бэром знакомы. Конечно, вам делает честь, что вы не брезгаете Котта, Бэром, Проктором и др., но только нам-то что до этого?

Автор «Опыта истории мысли», в оправдание чересчур отдаленного «подхождения» к цели своих специальных исследований, ссылается еще кроме разобранного выше аргумента на авторитет Гердера, Бэра, Ог. Конта и Котта... По мнению Гердера, цитированному и нашим автором, «в горных хребтах, которые природа провела, как и в реках, течение которых она направила, она набросала грубый, но твердый очерк всей человеческой истории и ее переворотов». Бэр формулирует ту же мысль, говоря: «В физических свойствах обитаемой страны как бы предначертана судьба народов...», «поэтому познание разнообразной поверхности земли есть необходимая основа изучения всемирной истории». То же говорит и Риттер, и многие другие. Разумеется, в этом взгляде есть своя доля преувеличения: история человеческого развития бесспорно в значительной степени зависит от тех физических условий, среди которых живет человек, но эта зависимость совсем не так фатальна, как утверждает Гердер и отчасти Бэр. Но если бы даже она была еще фатальнее, чем полагают эти мыслители, что же из этого следует? Только то, что при изучении истории данного народа или данных народов не дóлжно игнорировать физические условия той местности, которую народы эти заселяют. Отсюда еще очень далеко до признания необходимости начинать историю с астрономии и геологии. Правда, в одном месте своих «Ideen zur Geschichte» Гердер говорит, что «философская история человеческого рода должна начинаться небом»; правда, и Конт утверждает, будто «невозможно понимать действительную историю человечества отдельно от реальной истории земного шара...» («Cours de ph. pos.», т. V). Но очевидно, что тут оба автора смешивают геологические и астрономические факторы, более или менее влияющие на развитие человечества, с историей этих факторов. Если верно, что нельзя вполне понять историю, исключив из нее анализ их влияния, то также верно и то, что знание истории их образования ничего не может прибавить существенного, по крайней мере в настоящее время, к нашему пониманию человеческой истории.

Я говорю: «по крайней мере в настоящее время», имея в виду данное состояние наших знаний. Можем ли мы, в самом деле, говорить о влиянии различных геологических переворотов на историю мысли первобытных людей, когда мы даже с точностью не знаем, в какой геологический период появился человек, когда наши сведения о быте доисторического человечества отличаются отрывочностью, неопределенностью и весьма проблематической достоверностью.

Но довольно об этом. Посмотрим теперь на другие свойства российской основательности, насколько эти свойства обнаруживаются в «Опыте истории мысли».

III

Я говорил уже, и, конечно, никто не станет меня в этом оспаривать, что одно из отличительнейших свойств русского характера той среды, которая называется по преимуществу русским обществом, это — нерешительность. Мы постоянно колеблемся не только тогда, когда приходится от слов перейти к делу, когда приходится выбирать тот или другой образ действий, но даже и тогда, когда приходится выбирать между тем или другим образом мыслей. Поэтому в наших головах весьма мирно и спокойно уживаются обрывки самых, по-видимому, противоположных миросозерцаний. Чтобы избежать тяжелой для нас необходимости выбирать, мы всегда стараемся примирить. И наша литература, особенно литература последних лет, является в большинстве случаев верной выразительницей и решительной потворщицей этого господствующего настроения нашей об-

щественной среды. «Опыт истории мысли» не составляет в этом отношении исключения, а так как в нем затрагиваются существеннейшие пункты миросозерцания всякого мыслящего человека и по каждому пункту получается в конце концов примирительно-уклончивый ответ, то на него можно смотреть как на типический образчик нашей современной мысли или, лучше сказать, тех наших умственных свойств, которые определяются нашей излюбленной формулой: «с одной стороны, нельзя не согласиться, хотя — с другой, нужно сознаться...».

Чтоб читатель мог нагляднее в этом убедиться, я покажу ему, как решает автор один из основных вопросов, определяющих отношение автора к предмету его исследования.

Какую роль играют в истории элемент «личный» и элемент «необходимости»,— разрешению этого мудреного вопроса автор посвящает целую главу. Вам, пожалуй, покажется, читатель, что это совсем и не вопрос; что элемент личный (т. е. влияние личностей на ход исторического развития) и элемент «необходимости» (понимая под необходимостью логически неизбежную связь исторических событий) не суть понятия враждебные или даже прямо противоположные. Разве личность, разве личный элемент не есть продукт необходимости?

По-видимому, это так, но автор не забыл, что в средние века велись длинные препирательства насчет так называемого «детерминизма» и свободы воли. В основе спора лежало простое недоразумение, недоразумение, основанное на метафизическом понимании того психического феномена, который принято называть свободой воли. Предполагалось, будто эта свобода есть не что иное, как некоторая способность человека действовать самопроизвольно, не подчиняясь повсюду господствующему закону причинности. Правда, метафизическая теория свободной, т. е. беспричинной, воли не могла все-таки окончательно устранить из своей концепции понятие о причине: так, она допускала, что «свободные» действия человека имеют в конце концов свою необходимую причину и что причиной является человеческое *я*. Но это *я* они представляли себе в виде какой-то метафизической сущности, ни от кого и ни от чего не зависящей, безусловно самостоятельной, безусловно свободной. Понятно, что в наше время подобное представление немыслимо, теперь мы не в состоянии даже представить

себе, как могли наши прадеды понять, не только что утверждать и признавать, подобный абсурд. Мы знаем, что человеческое *я* есть продукт длинного ряда причин, что оно вполне зависит от среды, в которой живет, что оно связано неразрывными узами со множеством других человеческих *я*, как предшествовавших, так и современных ему, что ими оно определяется к действиям, что оно есть, одним словом, лишь одно из маленьких звеньев в бесконечной цепи причин и следствий,— иными словами, одно из проявлений той необходимости, которую в былое время противополагали «свободе».

Сознание «свободы действий», сознание, которое многие считают как бы присущим человеку, нимало не противоречит этому господствующему в настоящее время взгляду на зависимость человеческого *я* от условий времени, места, обстоятельств и т. п. Сознавая себя свободными в своих мыслях и поступках, мы сознаем не более как только то, что все наши мысли и поступки зависят и определяются нашим *я*, т. е. совокупностью тех разнообразных физических и психических причин, тех наших аффективных и интеллектуальных состояний, которые мы согласились называть нашим *я*, нашим «характером», нашей «волей» и т. п.

Но автор «Опыта истории мысли» непременно хочет отыскать противоречия там, где они не существуют, и, отыскав или, лучше сказать, создав их, старается во что бы то ни стало их примирить.

«В наше время,— рассуждает он,— основное положение детерминистов: «все имеет свою необходимую причину и свое неизбежное следствие» — есть аксиома естествознания (почему одного естествознания, а не всех наук вообще?), не допускающая исключений. В то же самое время вся наша практическая жизнь, частная и общественная, все наши сношения, все наши суждения о людях опираются на столь же основное положение противников детерминизма: каждый человек ставит и должен ставить себе цели, подвергает, может и должен подвергать эти цели критике, подлежит и должен подлежать оценке, смотря по свойству целей, им поставленных, и средств, им употребляемых для достижения этих целей» (стр. 13, 15).

Между этими двумя основными положениями детерминистов и их противников наш автор усматривает непримиримое противоречие. Он полагает, что если верно положение детерминистов, то этика невозможна, ответ-

ственность человека за его поступки уничтожается, «вся ваша практическая жизнь становится сознательно-бессмысленной совокупностью действий». Люди лишаются способности сознательно «ставить себе цели и подвергать эти цели критике», нравственный суд над ними превращается в субъективную иллюзию и становится «нелепостью» и т. д.

Стоит, однако, только вспомнить, что в основе всех наших теорий о нравственной и юридической вменяемости человеческих действий, в основе всех наших воспитательных и исправительных учреждений, в основе нашей этики, юриспруденции, политики и даже политической экономии лежит именно тот самый принцип детерминистов — «все имеет свою необходимую причину и свое неизбежное следствие», который, по уверениям автора, должен вконец разрушить нашу этику, упразднить вменяемость, перевернуть вверх дном всю нашу частную и общественную жизнь,— стоит, говорю я, все это вспомнить, и все его уверения падают сами собою. Мало того, если бы когда-нибудь этот «основной принцип детерминистов», или, выражаясь точнее, эта аксиома всех аксиом, этот неустранимый постулат всякого человеческого мышления, если бы он когда-нибудь был устранен из нашей этики, юриспруденции и пр., если бы мы хоть на минуту могли вообразить себя существами абсолютно и безусловно свободными, то, спрашивается, какой бы практический смысл могли иметь все наши суждения о людях, наша нравственная оценка их поступков, наши порицания и наши похвалы, какой бы практический смысл мог иметь принцип возмездия,— принцип, на котором зиждутся на практике все наши частные и общественные отношения?

Однако как бы то ни было, наш автор признает, что «аксиома естествознания» противоречит требованиям человеческой нравственности и что, раз мы внесем ее в практические отношения нашей частной и общественной жизни, мы сделаем эту жизнь «нравственно невозможной», превратим ее «в сознательно бессмысленную (?) совокупность действий».

Но, рассуждает он, «если, с одной стороны, нельзя не согласиться», что принцип детерминистов должен иметь столь вредные последствия в сфере нравственно-практических отношений, то, «с другой стороны, нужно сознаться», что отрицание этого принципа может повести к последствиям едва ли даже не более вредным.

«Если же мы принимаем только положение противников детерминизма,— читаем мы все на той же 15-й стр. «Опыта»,— то где может остановиться влияние человеческого произвола в выборе целей и средств? Неразрывная цепь причин и следствий, связывающая все сущее, превращается в ничто, если мы разорвем в ней одно самое маленькое звено. Когда мы можем «изменить» хоть на сколько-нибудь течение истории, то нет причины, почему, при достаточном знании и достаточной предусмотрительности, мы не могли бы изменить и всего хода истории, а затем почему же не изменить силой воли и законов физики? Дайте самую малую долю влияния произволу личности — и настоящее естествознание не существует; не существует и ни одного неизменного закона, а следовательно, и никакой науки».

Вот так задача!.. Как же тут быть? Принимаете вы положение детерминистов — вы тем самым разрушаете весь строй наших житейских отношений, перевертываете вверх дном всю нашу практическую жизнь, уничтожаете всякую нравственность. Принимаете вы положение противника детерминизма — вы совершаете нечто еще ужаснее: вы разрушаете все «законы физики», все законы вообще, вы уничтожаете все науки.

Нельзя же, однако, признать, что и детерминисты, и их противники одинаково правы или не правы; что, с одной стороны, «все имеет свою необходимую причину», с другой — что не все имеет свою причину,— как выйти из этого противоречия?

По мнению автора, существующие учения этой «антиномии» не разрешают и разрешить не могут. «Позитивисты и материалисты столь же бессильны в этом случае,— утверждает он,— как и защитники свободной воли и юристы, возлагающие на личность полную ответственность за ее действия» (стр. 15). Но чего не могут разрешить ни позитивисты, ни материалисты, ни юристы, ни метафизики, то сам наш автор разрешает с поразительной легкостью и простотой,— с такой легкостью и простотой, что остается только удивляться, как это до сих пор никому не приходило в голову подобного решения.

Однако как ни просто это решение, но, чтобы понять его, нам нужно предварительно разъяснить один из основных пунктов авторского миросозерцания,— пункт, имеющий весьма важное значение для определения точки зрения автора на историю мысли или человеческой цивилизации вообще.

Автор признает, что есть два метода для отыскания истины: субъективный и объективный. Сообразно этим двум методам существуют и два разряда истин: истины объективные и истины субъективные. В последнее время в нашей литературе много толковалось о субъективизме и объективизме, однако я смею думать, что большинству читателей все эти толки мало что выяснили. Защитники субъективизма, оттого ли, что они сами себя плохо понимают, или по каким-нибудь другим причинам, нигде и никогда точно и ясно не определили, что именно они подразумевают под своим субъективным методом, субъективной истиной. Поэтому, не разбирая этого вопроса à fond (что завело бы нас слишком далеко), ограничимся только теми объяснениями, которые дает нам автор по этому поводу в своем «Опыте».

«Объективная истина,— говорит он (стр. 16),— составляет содержание нашего познания объективного мира вообще и науки о природе в ее целом. Для этой науки вне объективной реальности нет ничего и вне объективного метода познаний нет средств знать истину. Субъективная истина составляет содержание нашего эстетического вкуса, нашего нравственного убеждения и тех наук, в которых эстетическая и нравственная оценка входит как реальный факт, подлежащий исследованию, критике, соревнованию и т. д.».

Судя по этому определению субъективной и объективной истины, можно предполагать, что все различие между ними заключается в следующем: первая выражает собою не более как известное состояние чувств человека, его психических аффектов и т. п., вторая выражает известное состояние человеческого интеллекта,— состояние, обусловливаемое не нашими чувствами и аффектами, а нашим познанием. Когда я говорю: «это вкусно», «это приятно», «это желательно», «мне холодно», «мне тепло», «мне больно» и т. п., я высказываю истины субъективные. Напротив, когда я утверждаю: «дважды два — четыре», «кислород и водород, соединенные в определенных пропорциях, дают воду», «колебание воздушной волны с известной скоростью производит ощущение звука» и т. п., я возвещаю истины объективные, подлежащие логическому доказательству и опытной проверке.

Следовательно, исследовать предмет по субъективному методу — значит разбирать, анализировать, обсуждать и т. п. предмет с точки зрения данного состояния моих чувств (того, что мне приятно или неприятно, что для меня желательно или нежелательно и пр.); исследовать предмет по методу объективному — значит исследовать его так, как он есть (т. е. как он представляется моему уму), без всякого отношения к состоянию моих чувств.

Таким образом, как критерии обоих методов различны, так и вопросы, разрешаемые с их помощью, не имеют между собою ничего общего. Невозможно один и тот же вопрос разрешать и с точки зрения объективного, и с точки зрения субъективного метода. Например, если нам дан вопрос: «все ли имеет свою необходимую причину?», то мы можем решить его только объективно; напротив, если нас спрашивают: «желательно ли для нас, или чувствуем ли мы, что все имеет свою необходимую причину?», то, разумеется, разрешить его мы можем не иначе, как взяв за критерий состояние наших чувств, т. е. субъективно.

Но автор «Опыта» полагает, что обоими этими методами следует пользоваться для разрешения одного и того же вопроса. Понятно, что он открывает себе таким образом возможность примирить всевозможные — и действительные, и призрачные — противоречия, и притом примирить, не прибегая к слишком вульгарной формуле: «с одной стороны, нельзя не согласиться, хотя, с другой — нужно сознаться». Он заменяет ее другой формулой, по-видимому, несравненно более научной и основательной: «С объективной точки зрения,— говорит он,— нельзя не согласиться, хотя с субъективной должно сознаться» и т. д.

Эту двойственную, всепримиряющую точку зрения автор почему-то называет «антропологической» и утверждает, что только она одна и может устранить «антиномию» во взглядах детерминистов и их противников. «Объективно мы не можем,— рассуждает он,— иначе понимать частную и общественную деятельность человека, мы не можем понимать всю природу в ее целом, как в смысле необходимой механической системы» (стр. 16). Субъективно же мы должны признать, что человек имеет свободу, т. е. свободу, понимаемую в метафизическом смысле (выбирать себе цели, подвергать их критике, воплощать в жизнь и пр.) (там же).

Таким образом, оказывается, что и детерминисты правы, и их противники правы. «Основное положение» первых истинно с объективной точки зрения, основное

положение вторых истинно с субъективной точки. А так как «с антропологической точки зрения» субъективные истины настолько же реальны, насколько реальны истины объективные, и так как всякая реальная истина для нас обязательна, то и выходит, что мы должны в одно и то же время и признавать, и отрицать нашу метафизическую свободу.

Ну, скажите, какой ум, кроме русского ума, склонного ко всевозможным и даже совершенно невозможным примирениям, мог бы додуматься до подобного решения одного из основнейших вопросов человеческого миросозерцания?

Покончив с этим вопросом, наш автор еще с большей легкостью решает и другой вопрос, настолько же важный для историка, насколько первый важен для этика. Зависит ли исторический процесс развития общественной жизни от влияния личностей, или, наоборот, личности суть не более как слепые орудия этого процесса? Он ли их создает, или они его? Одни решают этот вопрос положительно, другие — отрицательно, но вы наперед догадываетесь, как решает его наш автор. С одной стороны, т. е. объективно, правы первые, с другой стороны, т. е. субъективно, правы вторые.

Объективно, т. е. «как естественный процесс, рассматриваемый в его целости, история есть процесс, вполне необходимый во всех малейших частностях, личности не могут быть рассматриваемы как элемент, видоизменяющий процесс,— как бы мало ни допускали мы это изменение и как бы много научности, разумности и предусмотрительности ни допускали в личностях, он совершается, увлекая их и делая их только своими орудиями» (стр. 19).

Субъективно, т. е. «в сознании личностей (?), участвующих в процессе истории, она есть результат мысли и воли личности, при условиях возможности, определяемых природой и общественной средой,— соображаясь с этими условиями, личности обязаны направлять историю в смысле своих нравственных убеждений, подверженных тщательной критике» (стр. 20).

Итак, когда личности сознают историю «как естественный процесс, рассматриваемый в его целости» и пр., они должны прийти к убеждению, что они, личности, ни на одну йоту не могут изменить этот процесс, что он постоянно «увлекает их за собою и делает своими орудиями». Но в то же время, когда личности «участвуют в процессе истории» (т. е. всегда), они должны сознавать, что история есть результат их воли, их мысли и что они не только могут, но и обязаны видоизменять ее сообразно своим нравственным идеалам.

Боже мой, что же это такая за удивительная штука наша личность? Сознавая, что она процесс истории изменить не может, она, однако ж, должна считать себя обязанной изменить его. Возможно ли, чтобы человек мог быть объективно убежденным в одном, а субъективно в другом, совершенно противоположном? О, русский человек, человек «интеллигентного меньшинства», зачем ты делаешь свою природу, больную, извращенную природу, мерилом и критериумом человеческой природы вообще? Если дуалистическое миросозерцание, если диалектические софизмы могут тебя успокоить и удовлетворить, то зачем ты воображаешь, будто они могут успокоить и удовлетворить и всякого другого человека, не изощрившего своего ума, подобно тебе, в искусстве примирять непримиримое и обнимать необъятное? И зачем, наконец, ты сам, желая постоянно колебаться и балансировать, отыскиваешь противоречия и «антиномии» там, где их совсем и не существует?

История есть ряд необходимых причин и следствий, и с какой бы точки зрения личность ни смотрела на исторический процесс, с субъективной или объективной, она неизбежно приходит к убеждению, что понимать этот процесс иначе невозможно, невозможно психически и логически. Но такое понимание процесса истории нисколько не противоречит, а, напротив, вполне подтверждается другим убеждением личности,— убеждением, что она, личность, как необходимый продукт известных причин, есть главный деятель этого процесса. Являясь, с одной стороны, последствием предшествующих звеньев в мировой цепи причин и следствий, она, с другой стороны, играет роль причины для звеньев последующих. При этом так как наша личность определяется не только событиями и условиями предшествующей ей общественной истории, но и многими другими событиями и условиями, не входящими в область «общественной истории», то очевидно, что ее деятельность в этой области нередко порождает такие последствия, которые одними лишь фактами и условиями предшествующей истории объяснены быть не могут. Отсюда личность постоянно вносит в процесс развития общественной жизни много такого, что не только не обусловливается, но подчас

даже решительно противоречит как предшествующим историческим посылкам, так и данным условиям общественности. На этом-то чисто объективном факте и основывается наше субъективное сознание, что мы, личности, можем влиять на ход и развитие исторического процесса, что мы являемся в этом процессе совсем не слепыми, страдательными орудиями, а, напротив, активными и самостоятельными деятелями.

Таким образом, наше субъективное «сознание» ничем не противоречит нашему объективному «познанию». Сознавая себя и с субъективной, и с объективной точки зрения самостоятельными историческими деятелями, сознавая в себе способность влиять на течение истории, мы в то же время сознаем — опять-таки и объективно, и субъективно,— что история есть ряд неизбежных необходимостей, неразрывная цепь причин и следствий.

Никогда никакие объективные исследования, никакое объективное понимание истории не могут привести личность к убеждению (как это утверждает автор), будто она, личность, не играет в историческом процессе никакой активной роли. Точно так же никогда никакое субъективное сознание не может заставить сколько-нибудь развитую личность вообразить себе, будто она не есть продукт породивших ее условий, будто она находится вне закона причин и следствий.

Следовательно, между пониманием истории «как естественного процесса, рассматриваемого в его целом», и пониманием истории, как она отражается «в сознании личностей, участвующих в ее процессе», не существует не только никакого противоречия, но даже и никакой разницы.

Но если автор непременно хочет, чтобы тут было какое-нибудь противоречие, то очевидно, что это противоречие ему не устранить никакими «антропологическими» точками зрения. В самом деле, если, с одной стороны, правда, что с точки зрения объективного понимания истории она «есть процесс вполне необходимый» и личности не могут быть рассматриваемы как элемент, видоизменяющий процесс, а с другой стороны, правда и то, «что в сознании личностей она есть результат их мысли и воли» и они «обязаны направлять (а следовательно, и видоизменять) историю», то очевидно, что или наше объективное понимание истории неверно, или сознание личностей ошибочно. В первом случае мы обязаны лучше и глубже изучить и понять объективный процесс истории, во втором — мы должны стараться исправить наше неверное сознание. Но ни в каком случае мы не можем успокоиться на признании обоих этих друг другу противоречащих фактов одинаково «истинными» и одинаково «обязательными» для мыслящих людей.

Задача разумного миросозерцания должна состоять не в том, чтобы разъединять и противополагать, а в том, напротив, чтобы гармонически объединять объективное понимание познаваемого нами мира с фактами нашего внутреннего сознания. Только такое миросозерцание и может удовлетворять потребностям мыслящего человека, только оно одно и предохраняет его от вечного и мучительного разлада с самим собой.

Из противоположения двух способов отношения к историческому процессу — отношения чисто объективного и чисто субъективного автор выводит еще третий способ — «отношение отчасти объективное, отчасти субъективное».

«Объективное» настолько, насколько история есть «процесс естественно-необходимый», «субъективное» — насколько «нравственные идеалы» личностей являются «обусловливающим элементом» этого процесса (стр. 20).

Эта объективно-субъективная точка зрения на историю должна быть, по мнению автора, присуща пониманию «историка». «В понимании историка,— говорит он,— история есть процесс, весь интерес которого заключается в сознательном приближении человечества к нравственному идеалу историка или в сознательном отдалении от этого идеала» (там же).

Историк не может видеть в истории только «естественный процесс, вполне необходимый во всех малейших частностях...» и т. д., он не может относиться к ней вполне объективно, не может потому, что он не только наблюдает исторический процесс, но и принимает в нем участие, ergo «в его сознании история есть результат мысли и воли личностей, обязанных направлять историю в смысле своих нравственных убеждений...» и т. д.

Такова точка зрения автора на задачи и обязанности историка. Она составляет один из основнейших пунктов его миросозерцания, ею определяется не только его исторический метод, но и главное содержание его исторической философии, его воззрения на роль и значение идей, «мысли» в историческом процессе. Поэтому, прежде чем мы перейдем к анализу этих воззрений, мы должны остановиться на ней несколько подробнее.

IV

Было время, и не слишком даже давно, когда зоологи, ботаники, астрономы, физики и вообще ученые жрецы тех наук, которые теперь принято называть опытными, считали своей священной обязанностью относиться к изучаемым ими явлениям природы — явлениям внешнего, объективного мира — с нравственно-телеологической точки зрения. Астрономические, биологические и физические факты имели для них значение только настолько, насколько они подтверждали или противоречили тому или другому заранее составленному идеалу исследователя. В этот идеал всегда входило представление о цели. Вся природа казалась одушевленной какой-нибудь целью. Иногда эту цель видели в удовлетворении потребностям человеческого организма, его субъективным желаниям и стремлениям, иногда в осуществлении высших, недоступных пониманию человека предначертаний провидения. Человеческие потребности или высшие предначертания провидения служили, таким образом, основным критериумом, с точки зрения которого рассматривалось и обсуждалось и развитие организмов, и движение планет, и вообще всякая метаморфоза в физическом мире.

Понятно, что при господстве подобного миросозерцания явления природы исследовались с точки зрения чисто субъективной. Исследователь хлопотал не столько о том, чтобы открыть и выяснить действительную связь, существующую между ними, изучить управляющие ими реальные законы, сколько о том, чтобы подтянуть их под свою субъективную мерку, под ту или другую метафизическую доктрину. При оценке их имелся в виду не критерий «истинного» и «ложного», а критерий «нравственного» и «безнравственного», «хорошего» и «дурного», «желательного» и «нежелательного». Наука, по рукам и ногам связанная разными этическими и теологическими соображениями, погрязшая в тине субъективизма, с трудом могла подвигаться вперед. Ее прогрессивное развитие было обусловлено развитием и совершенствованием нравственных понятий, нравственных идеалов человечества. А последние, как известно, развиваются необыкновенно медленно и туго. Поэтому нередко случалось, что драгоценные научные открытия, что гениальные научные обобщения умирали в самом зародыше, насильственно устранялись из области научного исследования, надолго вычеркивались из сознания современников, потому что они или шли вразрез с общепринятыми воззрениями, или не совпадали с известными идеалами, и представители этих воззрений, этих идеалов обрушивались на них со всею необузданностью возмущенного нравственного чувства и с позором и бичеванием изгоняли «истину» из храма науки. Таким образом, благодаря этой близорукости и постоянной оппозиции католической клики средние века представляют такую обширную и бесплодную почву, на которой не могло развиться ничего нового и оригинального в интеллектуальном отношении. Всякая попытка прогрессивной мысли считалась ересью и преследовалась как религиозная ересь.

Вспоминая теперь об этом мрачном времени, когда католическое духовенство и иезуиты держали науку в осадном положении, когда они совали нос всюду — и в вычисления астронома, и в анализ химика, и даже в невинные изыскания ботаника,— мы не находим достаточно сильных слов для выражения нашего негодования, мы восторгаемся освобождением человеческой мысли из-под католического гнета, мы ругаем и проклинаем инквизицию... Как и всегда, мы обрушиваем громы нашего гнева на следствия и совсем упускаем из вида породившие их причины.

В самом деле, все эти иезуиты, эта страшная инквизиция, пославшая на костер Джордано Бруно, заточившая Галилея, предававшая анафеме всякий проблеск свободной мысли,— разве все это не было лишь логическим, неизбежным последствием господствовавшего тогда субъективного отношения к явлениям природы, субъективного метода? Судьи, осудившие Бруно и Галилея, были лишь последовательными проводниками и выразителями этого метода. В нем их полное оправдание.

Глубоко проникнутые сознанием, что каждое научное исследование всегда преследует и всегда должно преследовать какой-нибудь нравственный идеал, какую-нибудь определенную доктрину, эти люди ни на минуту не допускали мысли, чтобы Бруно и Галилей могли относиться объективно к интересующим их астрономическим вопросам. В их математических вычислениях, в их астрономических гипотезах они видели — и, с точки зрения господствующего субъективного метода, должны были видеть — некоторую нравственно-оппозиционную

тенденцию. По их мнению, совершенно основательному, эта тенденция находилась в полнейшем противоречии с общепринятыми воззрениями, с общеустановленной догмой католического авторитета. И за нее-то он их осудил. Он их осудил не только как заблуждающихся ученых, но и как испорченных, безнравственных людей. Это было совершенно логично, хотя теперь нам это кажется возмутительным.

Этот страшный авторитет, эта ретроградная сила, опирающаяся на невежество массы, и до сих пор дает себя чувствовать, и мы вовсе не так далеко ушли от мировоззрения судей Бруно и Галилея. Правда, в той области исследования, которой они занимались, мы более или менее окончательно отрешились от прежней субъективной и традиционной точки зрения. Теперь для нас совершенно даже непонятно, как может быть безнравственна астрономия, как может быть преследуема химия или физиология. Мы все убеждены, что к данным этих наук этические критерии неприменимы, мы ищем в них не того, что нам желательно или нежелательно, субъективно приятно или неприятно, что, с нашей точки зрения, нравственно или безнравственно,— а того, что объективно истинно. Естествоиспытатель, исследуя отношения, существующие между данными явлениями, может обнаруживать факты, весьма мало сообразные с установившимися понятиями массы, с мировоззрением того или другого авторитета, и ни одному здравомыслящему человеку не придет, однако, в голову заподозрить его нравственную чистоту, если только обнаруженные им факты действительны, если они не плод его досужей фантазии. Напротив, всякое тенденциозное направление в этом отношении, всякая фальсификация фактов, окрашиваемых цветом известной предвзятой идеи, хотя бы это было совершенно в духе господствующей доктрины, роняет в наших глазах значение науки и ее неподкупное беспристрастие.

Таким образом, теперь мы предъявляем ученому требования, прямо противоположные тем, которые ему предъявлялись во времена Галилея. Тогда ему говорили: «Проводи во что бы то ни стало, защищай всеми средствами известный нравственный идеал, известную догму, и все, что ты ни скажешь, все, что ты ни откроешь и ни придумаешь, будет истиной». Теперь, напротив, мы говорим: «Ищи одну лишь объективную истину и ни о каких идеалах и догматах не заботься. Не первая должна сообразоваться с последними, а последние с первой».

Однако всем ли ученым мы предъявляем подобные требования?

Вот в том-то и беда, что нет.

Объективного отношения к исследуемому предмету мы требуем только от той сравнительно небольшой группы ученых, которых принято называть естествоиспытателями. К ученым же, изучающим не явления природы (в тесном смысле этого слова), а явления общественной и психической жизни людей, мы и до сих пор обращаемся с теми же требованиями, с какими обращался средневековый авторитет к Бруно и Галилею. Мы хотим непременно, чтобы они вносили в свои исследования какие-нибудь нравственные и иные чисто субъективные идеалы, чтобы они оценивали и взвешивали анализируемые ими факты с точки зрения своих личных ощущений и вкусов, чтобы они рассматривали их сквозь призму «приятного и неприятного», «желательного и нежелательного», «дурного и хорошего». Короче говоря, мы хотим оставить общественные науки в той субъективной рутине, от которой освободились мало-помалу науки естественные. И подобно тому как современники Галилея не допускали мысли, чтобы человек, открывающий новые астрономические факты, идущие вразрез с общепринятыми теологическими воззрениями, мог быть человеком религиозным и, следовательно (с точки зрения тогдашней морали), нравственным, так точно и теперь мы не хотим верить, чтобы можно было иметь какие-нибудь нравственные идеалы и не подводить под них изучаемые явления общественной жизни. Отсюда само собою понятно, почему все наши так называемые общественные науки пропитаны до мозга костей метафизико-идеалистическим направлением. Они идеалистичны, потому что суют свои идеалы всюду, потому что все под них подводят и все ими объясняют. Они метафизичны, потому что идеал является у них не как отвлеченный критерий, а как некая сущность, воплощением которой они почти исключительно только и занимаются. В подтверждение этой мысли я мог бы привести бесчисленное множество примеров из области так называемой политической экономии, из области государственных и юридических наук и т. п., но это завлекло бы нас слишком далеко. Укажем здесь лишь на одну из общественных наук — на историю. Трудно себе представить какую-нибудь

другую отрасль человеческого знания, которая находилась бы в более печальном, хаотическом состоянии, чем она. Кто-то не без основания сравнил ее с легкомысленной женщиной, услугами которой всякий пользуется по своему выбору и вкусу. В истории, как в обширном музее, без труда можно отыскать орудие для борьбы с кем и с чем угодно.

Какой бы ограниченный период времени вы ни взяли, но если изучением его занимались несколько историков, то вы наверное можете сказать, что каждый из них придет к выводам, противоречащим выводам его сотоварищей. Еще Бейль сказал: «У нас столько историй, сколько историков». А почему? Потому что каждый историк не только в комбинировании и известном освещении фактов, но и в самом выборе их постоянно руководится своими субъективными ощущениями, своими личными вкусами и воззрениями. Каждый старается провести свою идейку, оправдать свой идеал, нисколько не заботясь о реальной связи исторических явлений, о действительном, объективном соотношении изучаемых фактов.

Очевидно, что при таком антинаучном методе исследования история никогда не выбьется из колеи рутинного эмпиризма, она никогда не сделается наукой в точном смысле этого слова, никогда не выйдет из младенческого своего развития. Сами историки начинают это сознавать: наиболее талантливые, наиболее гениальные из них (вроде, например, Бокля) делают даже попытку — или по крайней мере открыто заявляют о своем желании сделать ее,— попытку изучить историю общества с тем же объективным беспристрастием, с каким геологи изучают историю нашей планеты. Правда, до сих пор эта попытка ни разу еще не увенчалась успехом. Современному историку, очевидно, так же трудно отрешиться от своего субъективного метода, как это было трудно средневековому астроному. Однако важно и то, что явилась уже потребность в новом методе. Пока она еще сознается очень немногими, но придет время — и ее сознает большинство мыслящих людей. Прогресс истории как науки обеспечен, она станет тогда на действительно твердую почву и отрешится мало-помалу от своих метафизических бредней.

Автор «Опыта истории мысли» не принадлежит к этому меньшинству. Он не имеет ни малейшего представления о рациональном историческом методе и, вместе с толпой подобных ему историков-метафизиков,

видит в истории не науку о законах, управляющих развитием обществ, а искусство нанизывания исторических фактов на нитки субъективных идеалов. «Формы общества, события истории,— говорит он (стр. 18),— сами по себе не представляют интереса...» Они интересны лишь настолько, насколько они служат «пособием или противодействием тому нравственному идеалу, который выработался в убеждениях исследователя...» (стр. 14). Задача историка состоит совсем не в том, чтобы изучить и определить необходимую связь и внутреннюю логику исторических фактов, последовательность и сосуществование вырабатываемых историей общественных состояний, нет,— по мнению автора, этот вопрос не только неважен для историка, но он даже не должен входить в круг его исследований. Вместо того он предлагает ему заняться разрешением таких вопросов: «Представляют ли исторические события сознательное стремление к тому прогрессу, который сознан историком как цель человеческого развития? Которая из борющихся партий стремилась к нему и понимала его яснее? Которая противодействовала ему наиболее сознательно? Какие обстоятельства способствовали торжеству или поражению представителей прогресса в данную эпоху, подготовляли и вызвали окончательно это торжество или поражение? Как постепенно уяснялось и затемнялось в истории сознание нравственного идеала, который развился в убеждении историка?» (ib.).

Автор полагает, что вопросы эти вполне научны и что история, отвечающая на них, будет вполне «научной историей».

О, святая наивность! Скажите же, бога ради, какое дело науке до того, что у некоего *X* или *Z* сложился такой-то нравственный или общественный идеал, такое-то субъективное представление о человеческом прогрессе? Может быть, этот идеал прекрасен, это представление возвышенно, но раз историк навязывает их всему человечеству, раз он ищет в исторической жизни народа только то, что имеет к ним непосредственное отношение, раз он выбирает, освещает и комбинирует исторические факты не по их действительной объективной важности, а по тому, насколько они содействовали «уяснению и затемнению сознания» его, т. е. историка, «нравственного идеала»,— он делается моралистом, публицистом, метафизиком, философом, всем чем хотите, но он перестает быть историком. Это так же бесспорно и очевидно, как

и то, что человек, изучающий астрономию или биологию с непременной целью доказать истинность какой-нибудь теологической догмы, может быть прекрасным теологом, искусным проповедником, но никогда не будет и не может быть ни порядочным астрономом, ни сносным биологом.

Сущность каждой науки, будет ли то астрономия, биология или история, одна и та же: она всегда имеет дело лишь с законами данных явлений, т. е. с постоянными соотношениями их последовательностей и сосуществований. Она допускает, конечно, некоторые гипотезы, некоторые априорные теории, но это совсем не значит, что она может произвольно выбирать и комбинировать факты в угоду известного идеала, известной доктрины. В первом случае теория только комментирует факты, во втором, наоборот, факты берутся лишь для того, чтобы иллюстрировать теорию.

В этом-то и заключается разница между человеком «науки», с одной стороны, и метафизиком — с другой. Человек науки изучает действительно существующую связь и порядок явлений. Метафизик, отвергая эту связь и этот порядок, старается создать его из собственной головы, сообразуясь не с реальными фактами, а со своими чисто субъективными идеалами и представлениями.

Так именно и поступает автор «Опыта истории мысли». Предоставив историку классифицировать исторические события сообразно его представлению о сущности человеческого прогресса, автор тем самым отрицает существование между ними необходимой связи — связи, так сказать, «объективной», не зависящей от «субъективных» воззрений исследователя. Действительно, он прямо говорит, что история не имеет никаких таких законов, исследованием и раскрытием которых занимаются другие науки. Всякая наука ставит своей задачей «свести явления (подлежащие ее исследованию) на возможно меньшее число таких общих формул, которые находят себе приложение всегда и везде в этой области, так, чтобы сквозь пеструю ткань «разнообразных» явлений мысль ученого постоянно усматривала повторение одних и тех же основных начал...» (стр. 12). Эти общие формулы и называются «законами». И, очевидно, пока наука не открыла еще этих законов, она не может ни вполне понять, ни правильно классифицировать изучаемые ею явления, она будет находиться в «эмпирическом» состоянии и по необходимости станет прибегать

во всех затруднительных случаях к помощи метафизики,— иными словами, она не будет «наукой» в точном смысле этого слова. Но в истории, по мнению автора, таких законов нет, «и то, что представляет нечто подобное в течение исторических событий, есть закон не истории, а социологии, феноменологии духа, физики земли» и т. д. Следовательно, история с этой точки зрения никогда и не может быть наукой.

Если это так, в таком случае субъективно-метафизический метод автора вполне понятен и вполне законен.

Но так ли это?

На чем он основывает свой решительный приговор, обрекающий историю или на вечное прозябание в тине грубого эмпиризма, или на бессмысленное блуждание по высотам туманной метафизики?

На том единственном факте, что будто бы в истории группы явлений не повторяются, «вечно возникают в ней новые комбинации предшествующих обстоятельств, которые приводят к событиям, лишь однажды совершающимся» (стр. 10). Прежде всего самый этот факт весьма недостоверен. Конечно, тождественных явлений ни в истории, да и ни в какой другой области фактов, доступных нашему наблюдению, мы никогда не встречаем. Однако исторические события, отличаясь в своих деталях весьма значительным разнообразием, по своему общему характеру, по своей основной сущности далеко не представляют той «неповторяющейся новизны», которую приписывает им автор. Напротив, многие историки, философы, вглядываясь пристальнее в историческую жизнь народов, были до такой степени поражены их утомительным однообразием, что создали даже целую теорию исторического круговорота,— теорию, в свое время весьма популярную и почти общепризнанную между современниками Вико. Наконец, у всех и всюду укоренившаяся привычка искать и находить аналогию между тем, что было, и тем, что есть, едва ли могла бы иметь место, если бы действительно эта аналогия не имела под собой какой-нибудь реальной почвы, если бы она была плодом беспардонной фантазии метафизиков и поэтов.

Но, кроме того, повторяемость одних и тех же явлений не показывает еще, что и «отношения» между ними не могут повторяться. Экономическая, политическая, юридическая, умственная и нравственно-религиозная жизнь известного народа может не представлять ни ма-

лейшей аналогии с экономической, политической, юридической и т. д. жизнью другого народа или даже одного и того же народа в различные периоды его исторического развития. Тем не менее, однако, между всеми этими различными сторонами общественного быта могут существовать у всех народов во все периоды их развития одни и те же постоянные, необходимые отношения. Исследование этих-то отношений и должно составлять задачу историка. И раз они выяснены, иными словами, раз историку удалось открыть известную необходимую связь в последовательной смене и сосуществовании общественных состояний, он тем самым открывает исторический закон,— закон настолько же всеобщий и непреложный, как и любой из законов химии, биологии и т. д.

Автор скажет, пожалуй, что это будет не закон истории, а закон социологии. Но как же и может быть иначе? Ведь история есть развитие данного социального организма, следовательно, законы первого должны по необходимости быть законами второго, и наоборот. Точно так же как закон развития человека есть в то же время и закон его организма, социология, принимаемая как общественная статика и как общественная динамика, относится к истории как целое к своей части. Из законов, управляющих этой частью, можно заключить и о законах, управляющих целым.

V

Отказываясь искать в истории те социологические законы, которые управляют и предопределяют течение исторических событий, автор вынужден искать в собственном своем разуме, в своих субъективных представлениях о «сущности прогресса» какую-нибудь руководящую идею, какую-нибудь определенную норму для оценки и классификации исторического материала. Он поступает в этом случае совершенно так же, как поступали до него и как, вероятно, будут поступать долго и после него заурядные историки-метафизики. Они обыкновенно определяют себе заранее, определяют a priori то, что, по их мнению, должно составлять «существенное содержание истории», и затем уже с бо́льшим или меньшим искусством подбирают факты, непосредственно относящиеся к этому существенному содержанию; все же остальное как не имеющее прямого отно-

шения к «существенному» оставляется в тени или проходится полнейшим молчанием. Прием, как видите, весьма и весьма научный; беда только в том, что они никак не могут между собой согласиться насчет определения «существенного». Существенное для одного нередко оказывается нисколько не существенным для другого, и, наоборот, что кажется одному непреложно истинным, то для другого представляется вопиющей ложью. И между этими двумя крайностями остается широкая арена только для диалектической эквилибристики, для словопрения и софизмов.

И это весьма понятно. Для каждого из них существенно то, с чем он лучше всего знаком, что больше всего его интересует. Если историк — дипломат, если он состоит, например, attaché при каком-нибудь посольстве, если он занимает какую-нибудь государственную должность, если он привык вращаться в тех сферах, которые занимаются de la haute politique, то, разумеется, для него самым существенным содержанием истории будут дипломатические интриги, политические комбинации, государственное управление и т. п. Если он воин или по крайней мере вращается в тех кружках, где на первом плане стоят военные интересы, то он склонен будет в истории отдавать этим интересам предпочтение перед всеми другими. Если он принадлежит к духовной среде, в особенности если он занимает какое-нибудь видное или вообще духовное местечко в церковной иерархии, то нет сомнения, что в истории человечества он будет видеть только историю церкви, историю своей иерархии. Наконец, если он человек ученый, кабинетный, привыкший возиться с отвлеченными идеями, ушедший в книги, живущий, если можно так выразиться, одним мышлением, то понятно, что для такого историка существенное содержание истории будет заключаться в прогрессе человеческого интеллекта, в развитии человеческой мысли, насколько она проявляется в творчестве, в науке, в философии.

Было время, когда историография составляла как бы монополию тех классов общества, которые можно назвать по преимуществу государственными, так как из них выходило большинство людей, занимавших высшие государственные, дипломатические, военные, духовные и т. п. должности. Разумеется, под их искусными перьями история превращалась в утомительные сказания о нескончаемых войнах, дипломатических передрягах,

церковных интригах,— одним словом, в историю церкви, государства, дипломатии.

Время это прошло, и теперь историю уже пишут не хитроумные дипломаты, не государственные «дельцы», не благочестивые патеры, а разные «разночинцы», люди книжные, вся жизнь, все мысли, вся деятельность которых почти исключительно сосредоточиваются на одних лишь умственных интересах. Отсюда само собою понятно, что именно эти интересы и должны были в новейших историях выдвинуться на первый план.

Действительно, все сколько-нибудь замечательные представители новейшей философской истории, начиная с О. Конта и кончая каким-нибудь Генне-ам-Рином, видят в истории общественного развития не более как историю человеческой мысли. «В истории общества,— говорит Конт,— господствующее значение имеет история человеческого ума». «История мира есть в конце концов лишь история развития мысли»,— восклицает Лоран. Дрэпер свой очерк истории Европы озаглавливает: «История умственного развития Европы». Бокль в накоплении и распространении знаний признает главный и самый существенный фактор исторического развития (по крайней мере Европы). Лазарус и Шафгаузен видят в «идеях», в «непрестанной работе человеческой мысли» основную сущность истории. Почти то же самое утверждает и Курно. По мнению Генне-ам-Рина, «вся цивилизация состоит в обработке трех идей: идеи истины, идеи красоты и идеи добра».

Наш автор, как и подобает философу, повторяет то же; и для него история человечества сводится к «истори мысли», и преимущественно «мысли критической». «Задачу истории,— говорит он,— можно выразить так: показать, как критическая мысль личностей перерабатывала культуру обществ» (стр. 6).

Как прежде в подвигах дипломатов, воинов и прочих видели «существенное содержание» истории, так теперь его видят в подвигах критической мысли, вносящей будто бы в цивилизацию «истину и справедливость».

Критическая мысль — это, нужно отдать автору справедливость, его собственное изобретение,— изобретение, которым он, по-видимому, весьма дорожит. Да и есть за что: оно если не более, то во всяком случае не менее остроумно, чем изобретенный тем же автором «субъективно-объективный» или «антропологический» метод.

По-видимому, всякая мысль, если только она направлена на критику данного явления, к какой бы сфере она ни относилась и в какой бы форме она ни проявлялась, эта мысль должна называться критической мыслью. Критическая мысль — это не есть какая-то особая, специальная высшая способность человеческого интеллекта. Это не есть даже высшая стадия развития человеческой мысли. Едва только мозговая деятельность человека начинает выходить из состояния безотчетного инстинкта и становиться сознательным мышлением, как уже является критика. Кто мыслит сознательно, тот мыслит критически. И действительно, в самых младенческих формах проявления мысли (в формах, например, религиозного творчества, которое наш автор считает одной из самых низших ступеней развития мысли) мы уже находим несомненные следы критического отношения к явлениям, окружающим человека. Разумеется, критика эта становится тем последовательнее, тем глубже и разумнее, чем шире раздвигаются горизонты мысли, чем более она обогащается опытом, чем более совершенствуются методы ее исследования. Сила критики растет с силой мысли. Но тем не менее первая никогда не составляет какой-то специфической формы последней; напротив, она присуща в большей или меньшей степени всем ее формам, всем ее проявлениям.

Отрицать эти элементарные психологические истины — значит не отдавать себе ясного отчета в самом процессе сознательного мышления. Сознательно мыслить — значит сопоставлять, сравнивать, различать, обобщать и на основании этих сопоставлений, сравнений, различений и обобщений приходить к какому-нибудь выводу. Но когда вы сопоставляете, сравниваете, различаете и т. д., разве вы не критикуете? Возможно ли же после этого утверждать, будто сознательная мысль не всегда бывает критической, будто рядом с мыслью критической есть еще какая-то другая мысль, не критическая?

Наш автор считает это возможным (стр. 8, 9 и др.). Очевидно, под термином «критическая мысль» он понимает не совсем то, что под ним обыкновенно понимается. Для него это не известное проявление человеческой мысли вообще, а известная специфическая форма мысли. В чем же, по его мнению, заключается особенность этой формы?

Критическая мысль, говорит он, возникает тогда лишь, «когда является первое сознательное стремление

удалить аффект из процесса теоретической мысли, получить результат размышления не таким, каким мы желаем для нашей пользы ввиду нашего верования, но таким, каков он есть сам по себе» (стр. 8); следовательно, критическая мысль есть мысль, если можно так выразиться, по преимуществу объективная, мысль, очищенная от всяких субъективных аффектов, исследующая и оценивающая всякий данный предмет по его внутренней реальной сущности, а не по тому приятному или неприятному впечатлению, которое он на вас производит. Говоря проще: вполне беспристрастное (т. е. неаффектированное), вполне объективное отношение к явлениям окружающего нас мира есть, по мнению автора, отношение критическое.

Обыкновенно подобное отношение принято называть научным; автору угодно его называть критическим. Что же, из-за слов спорить нечего! Но только вот в чем беда: выше мы видели, что с точки зрения «антропологической» или «субъективно-объективной» (т. е. с точки зрения самого автора) невозможно относиться вполне объективно, следовательно, критически к явлениям общественной жизни, не только современным нам, но и давно минувшим; что при изучении и оценке этих явлений мы должны руководствоваться не столько их реальной сущностью, сколько нашими собственными нравственными идеалами, нашими чисто субъективными чувствами приятного и неприятного, желательного и нежелательного и т. п.

Таким образом оказывается, что все те вопросы, все те интересы, все те явления, которые всего ближе касаются нас, простых смертных, не изощренных в философских тонкостях,— что все они недоступны критической мысли; что заниматься ими может лишь мысль некритическая, т. е. мысль, из которой не удален еще аффект, которая еще не освободилась от утилитарных соображений, от субъективных ощущений приятного и неприятного, желательного и нежелательного.

Но если это так, если критическая мысль имеет дело лишь с такими явлениями, к которым мы можем относиться совершенно объективно, т. е. с явлениями, лежащими, по мнению автора, вне сферы общественной жизни, то какой же интерес она может иметь для историка этой жизни?

Автор утверждает, однако, будто именно эта-то беспристрастная, объективно-отвлеченная мысль постоянно

перерабатывает культуру и развивает «справедливость» в общественных формах. Как же это так? Во-первых, «справедливость» — понятие утилитарное и в высшей степени субъективное: какое же отношение к ней может иметь мысль, чуждая всякой субъективности и утилитарности? Во-вторых, переработка культуры, т. е. данных, от предков унаследованных общественных форм, всегда предполагает некоторое страстное отношение к ним: ее не могут осуществить люди, удалившие из своего мышления всякие аффекты, всякие соображения о том, что им полезно или вредно, неприятно или приятно. А между тем таковы-то именно и должны быть, по вышеприведенному определению автора, носители критической мысли.

Как объяснить всю эту очевиднейшую путаницу понятий, всю эту массу непримиримых, по-видимому, противоречий?

Не бойтесь, очень легко: вспомните только опять те общие свойства «российского человека» интеллигентной среды, о которых я говорил в начале статьи, и вы увидите, что ларчик авторской мудрости открывается весьма просто.

«Российский человек» очень любит, как всем известно, служить в одно и то же время двум господам: и Богу — свечкой, и черту — кочергой. Недаром он пользуется репутацией «продувного малого». Воистину продувной! К несчастью, почти всегда случается так, что прежде всего и больше всего он сам себя обманывает. Он воображает, например, что когда он ставит Богу свечку, то все мы сейчас же и поверим его благочестию, что мы умилимся, расплачемся, осыплем его всяческими похвалами и поощрениями. И действительно, мы настолько добродушны, что поддерживаем его в этом заблуждении, мы умиляемся, восторгаемся и в то же время мы думаем про себя: «Шалишь, так вот и надул, знаем мы тебя: небось дома-то кочерга для черта уже готова!»

Впрочем, так как все мы страдаем этой слабостью двустороннего служения, то мы относимся к ней весьма снисходительно. Мы убеждены даже, что она если не добродетель, то во всяком случае такое качество, без которого жить нам на свете было бы весьма трудно и от которого никаких дурных последствий ни для кого произойти не может, ибо, без сомнения, никто нашему двуличному служению не поверит.

Так, по всей вероятности, рассуждает и наш автор,— и рассуждает, по-моему, весьма основательно. По крайней мере только с точки зрения этих объяснений я и могу объяснить себе его противоречия.

С одной стороны, видите ли, он желает показать нам себя человеком живым, страстным и притом преисполненным благороднейшими чувствованиями. Понятно, в качестве человека живого и благороднейшими чувствованиями преисполненного, он не может допустить того бесстрастного, того строго объективного отношения к фактам истории, которое считает для себя обязательным естествоиспытатель.

Явления внешней природы, говорит он, не то что явления жизни общественной. Изучая первые, мы ищем и раскрываем лишь ту реальную связь, которая их объединяет, те общие законы, которым они подчиняются. Изучая вторые, мы ищем и раскрываем те отношения, в которых они стоят к нашим нравственным идеалам, мы хотим знать, оказывают ли они им «противодействие или пособие». Если противодействие, то мы должны призывать общество к борьбе с ними, если пособие — к охранению и развитию их (стр. 19).

Слушая эти прекрасные речи, вы только воскликнете: «Вот сейчас видно, что живой человек, а не сухой педант!»

Не так ли? Конечно, в глубине души своей вы, быть может, подумаете совсем другое, вам, как русскому человеку,— человеку, всегда склонному к недоверию и скептицизму,— вам покажется, пожалуй, немножко странным, зачем это автору понадобилось совать в историю свои нравственные идеалы, зачем он, искренно желая призывать общество к борьбе против общественных форм или к охранению их, стыдливо прикрывается историческими ширмами? Зачем, одним словом, он старается казаться не тем, чем он хочет быть, зачем он одевает моралиста и публициста в ученую хламиду историка? Понятно, что вы, по свойственной вам деликатности, ни одного из ваших сомнений автору не выскажете. Он останется в полной уверенности, что свечка, поставленная Богу, произвела свое впечатление, и вы умилены и растроганы.

Но, поставив свечку, он все-таки не может забыть и о кочерге.

И кочерга выступает на сцену. Она так же служит, как и свеча,— и в этом я не могу не заметить отличительного свойства русского интеллигентного человека, человека, вечно корпящего над книгами, постоянно витающего в беспечальной области теоретических вопросов и абстрактных идей, утратившего всякую способность и всякую охоту к аффективной деятельности, к живому, страстному отношению к явлениям окружающей его практической жизни. Понятно, что человек, одаренный такой природой, особенно если он уже успел втянуться в свою книжную мудрость, если он специально посвятил себя так называемому умственному труду, если он сделал из теоретического резонерства свою профессию, свое ремесло,— понятно, говорю я, такой человек всегда будет чувствовать некоторую склонность через меру преувеличивать важность и значение чисто абстрактного мышления, так как оно-то именно и составляет самую важную, самую выдающуюся сторону его умственной жизни. Что у кого болит, тот о том и говорит.

Вот почему и наш автор, требуя, с одной стороны, субъективного отношения к явлениям общественной жизни, с другой — утверждает, что изменить эти явления, пересоздать историческую культуру может лишь такая «теоретическая мысль», которая будет относиться к ним объективно, т. е. из которой будет удален всякий аффект. «И это потому,— говорит автор,— что аффекты временны, цели их частны и узки, а изменчивость их не ограничена ничем. Борьба, направленная против культурного застоя во имя аффектов, лишена всякой последовательности и может мешать развитию сложной культуры, но не может сообщить существующей культуре развитие в определенном направлении» (стр. 37) *.

Спаси же нас Боже от аффектов! Не нужно аффектов. Забудем все, что говорил автор о задачах историка, отрешимся от всякого субъективизма и станем развивать в себе одну только холодную, беспристрастную, ко

* Правда, на следующей стр. 38 автор сам себя опровергает. Он говорит, что одной критики еще недостаточно для того, чтобы побудить человека воплощать созданный ею идеал в жизнь, т. е. чтобы перерабатывать сообразно с ним общественную культуру, что для этого необходим известный аффект,— аффект, который заставляет нас увлекаться нашим идеалом, полюбить его, всецело ему отдаться. Но если человек борется за свой идеал потому только, что последний возбуждает в нем известный аффект, то не имеем ли мы права сказать, что он борется во имя аффекта (во имя страстной любви к идеалу)? Отнимите аффект — и идеал превратится в мертвую, теоретическую формулу, и человек не пойдет ради него ни на костер, ни на плаху. Следовательно, не всегда «борьба, направлен-

всему объективно относящуюся критическую мысль. Все наше спасение в ней. Она создает прогресс, открывает истину в теории и вносит «справедливость» в практику. Она невидимо, но постоянно борется с культурными формами общежития и постепенно перерабатывает их. От дальнейшего успеха этой борьбы и этой переработки должно зависеть наше будущее счастие. Будем же укреплять критическую мысль и возложим на нее все наши упования!

VI

Да, будем ее укреплять и в себе, и в других, и для благого начала подвергнем ее самое критике.

Автор «Опыта истории мысли» уж очень ее любит: у него на каждом слове все критика, да критика, да критика. «Критическая мысль постоянно перерабатывает культуру, и в этой-то переработке и состоит вся сущность истории».

Так ли это? Действительно ли критическая и вообще научная, отвлеченная мысль играла в истории человечества ту роль, которую ей навязывают новейшие историки-идеалисты вообще, а наш автор в частности?

Когда говорится о роли мысли в истории, то, разумеется, мысль понимается не в том широком, метафизическом смысле, который отождествляет ее с психической деятельностью человека вообще. Если понимать ее в этом смысле, то вопрос о ее роли в истории сводится к вопросу об исторической роли человеческой деятельности, в каких бы формах она ни проявлялась. Мысль не есть всякая форма человеческой деятельности, а только одна из ее форм, она охватывает собою не всю психическую сторону человеческой природы, а лишь некоторую ее часть. Чем значительнее эта часть, чем большую роль играет мысль в психической жизни человека, тем полнее она подчиняет себе его деятельность, а следовательно, тем сильнее обнаружится ее влияние и на все, что входит в сферу этой последней.

ная против культурного застоя во имя аффектов, лишена всякой последовательности», не всегда также и аффекты бывают «временны, а цели их узки и частны». Тут все, очевидно, зависит от того, чем и как возбуждается аффект.

Я указываю здесь на это противоречие только мельком, но за ним скрывается другое, более важное, более глубокое. О нем буду говорить подробнее в тексте, и тогда еще раз придется вернуться к вопросу об аффектах.

Отсюда само собою следует, что степень влияния мысли на ход исторических событий, на развитие общественной жизни определяется двумя условиями: во-первых, ролью, которую она играет в деятельности мыслящих людей; во-вторых, относительной численностью людей мыслящих сравнительно с людьми немыслящими и тем значением, которое имеют первые в общественном организме.

Рассмотрим сначала первое условие.

Один немецкий психолог, Лазарус, утверждает, будто идеи, овладев человеком, получают существенное влияние на всю его деятельность. «Они, придавая жизни направление и цели, пополняют ее новым содержанием».

По метафизической теории это так и должно быть, но на практике мы видим сплошь и рядом обратное. Мы видим людей, додумавшихся и усвоивших себе прекраснейшие идеи и в то же время в своей практической деятельности ничем не отличающихся от толпы, живущей инстинктами, неспособной к сознательному мышлению, толпы, отрицающей, затаптывающей в грязь всякие идеи.

Говорят, это исключения, это явления ненормальные; но они повторяются так часто, что скорее обратные случаи могут быть отнесены к исключениям. Не лучше ли же вместо того, чтобы махать на них руками, поискать в опытной психологии факты, которые дали бы ключ к их оценке и разъяснению? Быть может, психология-то эта и покажет нам, что повсюду замечаемое бессилие идеи подчинить себе практическую жизнь человека есть явление не анормальное, а, напротив, вполне нормальное, обусловливаемое непреложными законами психической природы человека.

«Боже мой,— воскликнет читатель,— да что же это такое вы хотите с нами делать? Неужели вы еще недостаточно мучили нас разной метафизикой? Вам этого мало: вы хотите еще угощать нас психологическими рассуждениями! Мерси, с нас и Кавелина довольно! Вы просто злоупотребляете нашим терпением».

Твоим терпением, читатель? Но кто же им теперь не злоупотребляет? И почему один я должен составлять исключение? Если ты одержим желанием следить за «российской словесностью», если ты решаешься читать «глубокомысленные» статьи такого Митрофана, как г. Скабичевский, митрофанистей которого ничего не выставляли на своих страницах даже старые «Биржевые

ведомости», то чего же тебе бояться моих сравнительно невинных размышлений? Впрочем, успокойся, я не стану злоупотреблять своим правом,— бесспорно мне, как русскому писателю, принадлежащим,— правом одурманивать тебя «высшими рассуждениями» о «материях важных». Я великодушно предоставляю «психологам доказывать» все, что они хотят, а сам позволю себе лишь обратить твое внимание на один факт из твоей собственной жизни,— факт, который тебе, конечно, и без меня известен, который ты много раз наблюдал и на себе и на своих знакомых.

Когда ты был юн и неопытен, когда в твоей голове сидело очень мало «идей», когда ты был настолько еще невежествен, что за русскими журналами не следил и книг вообще читать не любил, ты помнишь, конечно, что тогда, в эти золотые годы твоей «умственной незрелости», тебе ничего не стоило решиться на самые дерзкие поступки, на самые необдуманные предприятия. Тебя за них иногда наказывали, а иногда и великодушно прощали, снисходя к твоей «незрелости». Ты часто слушал, как старшие говорили: «Вот перебесится, станет поумнее и будет человеком». И действительно, чем больше ты рос и умнел, тем все реже и реже отваживался на все, что считалось дерзким и необдуманным. Мало того, самая сфера дерзкого и необдуманного постоянно расширялась в твоем представлении: с каждым годом твоего умственного роста ты включал в нее все новые и новые серии поступков и предприятий. И прежде чем ты получил аттестат «зрелости», ты научился уже обдумывать и соображать каждый свой шаг, взвешивать каждое свое слово, каждое свое действие, резонировать по поводу каждого своего чувствованьица. Горизонты твоей мысли раздвинулись, ты знал наизусть грамматику Кюнера, ты переводил a livre ouvert Саллюстия, Тацита, Овидия, Цицерона, ты помнил все неправильные греческие глаголы, ты читал «Русский вестник» и «Русскую старину», ты постиг мудрость Страхова, изучил психологию Кавелина, был весьма хорошо знаком с философией Соловьева и вполне понимал красоты марковского стиля; если бы ты захотел, ты мог бы поступить в старший класс катковского лицея... одним словом, ты бы не только зрел, но и перезрел. И что же? Вместе со зрелостью тебя обуяла какая-то боязливая нерешительность. Ты не мог сделать самого плевого дела без того, чтобы предварительно вдосталь не намучить себя всяческими сомнениями и недоумениями: да что из этого выйдет? да не осмеют ли? да как бы не влопаться? да и стоит ли игра свеч? и т. д., и т. д. Все стало для тебя вопросом, все казалось тебе загадкой, и ты сказал себе: «Пока я не разрешу мучащих меня загадок, пока я не найду ответа на осаждающие меня вопросы, не стану я никуда соваться; буду думать... думать... и жить, как все живут».

Ты так и поступил, читатель. Ты все думаешь, думаешь, читаешь, перечитываешь, анализируешь, обобщаешь и... живешь, как все живут, а может быть, даже и хуже. Куда делась твоя прежняя предприимчивость, твоя «незрелая» отвага на дерзкие поступки? Праведный Боже, получив аттестат зрелости, ты стал «тише воды, ниже травы». А ведь ты поумнел. Отчего же это случился с тобою такой казус? Неужели только оттого, что ты поумнел?

Да, дорогой мой читатель, именно оттого. И так как ты имеешь теперь аттестат зрелости, то тебе будет очень нетрудно понять эту, по-видимому, весьма странную штуку.

Прежде, когда у тебя, в силу тех или других внешних побуждений, являлось желание что-нибудь совершить, это желание, не встречая никакой задержки в твоей не привыкшей резонировать голове, немедленно осуществлялось. Говоря языком ученым: между аффектом, возбудившим в тебе желание действовать, и обнаруживанием действия вовне не имелось никаких или почти никаких посредствующих звеньев. С развитием твоей мыслительной способности, с увеличением запасов твоей «идейной» опытности расстояние между началом акта (аффектом) и его концом (действием) все более и более удлинялось и вместе с этим уменьшалась вероятность неизбежного следования последнего (действия) за первым (аффектом). Аффект, не находя себе немедленного удовлетворения в действии, постепенно испарялся в отвлеченной мысли. Слишком много обдумывая каждое из своих побуждений, слишком тщательно взвешивая все возможные и невозможные последствия своих действий, ты становился в конце концов крайне мнительным и нерешительным: у тебя мало-помалу атрофировалась способность к активной деятельности, ты привыкал жить в мире идей и махал рукой или, еще хуже, ты пассивно примирялся с окружавшей тебя грубой будничной прозой.

Это, конечно, печальная история, но ты можешь утешиться тем, что приключилась она не с одним тобой: постигшая тебя судьба есть судьба целого общественного класса,— класса, сделавшего подобно тебе, из мышления свою излюбленную профессию.

Недаром же и различие между людьми установилось на «людей мысли» и «людей дела». Одни только мыслят и по тому самому ничего не делают; другие только делают, но зато почти никогда не мыслят. И чем больше крепнет и развивается мысль, тем все глубже становится пропасть между «идеей» и «жизнью».

Отсюда мы можем сделать такое заключение: влияние мысли на человеческую деятельность обратно пропорционально развитию в человеке интеллектуальной стороны сравнительно со стороной аффективной; чем более развита первая, тем подавленнее вторая и тем мизернее роль мысли в активной жизни людей, а следовательно, тем слабее и ее влияние на общий ход человеческих дел.

Мне скажут, пожалуй, что мое заключение не вытекает из посылки. Посылка говорит лишь, что люди, у которых мыслительная способность господствует над аффектами, люди, сделавшие из мышления свою профессию,— что такие люди, в силу своей бездеятельности, не могут непосредственно влиять на общее течение практической деятельности и доставить ей, таким образом, возможность непосредственно влиять на ход человеческих дел.

О, это совершенно верно; но только нельзя назвать этого влияния непосредственным,— она влияет через посредство аффективной деятельности человека. Не попади она случайно на почву всего менее благоприятствующую, по словам нашего автора, развитию критики,— она имела бы для народной жизни ровно столько же значения, сколько и зерно, брошенное на проезжую дорогу или занесенное на камень.

Судя по тому, что говорит автор о нравственности (это тоже его любимый конек), можно предполагать, что с этим и он согласен. Он говорит, что «критическая мысль» только тогда становится руководительницей практической деятельности человека, когда она ложится в основу его «нравственного убеждения», иными словами, когда она входит в неразрывный союз с некоторыми аффектами. И, очевидно, чем сильнее будут эти аффекты, тем более имеется шансов для превращения «мысли» в «убеждение». Но аффект будет тем могущественнее, тем устойчивее и постояннее, чем сильнее он затрагивает основные потребности природы человека, чем теснее он связан с его «личными» интересами,— интересами, которые если не всегда, то, по крайней мере, в большинстве случаев определяются экономическим положением человека и в особенности той среды, к которой он принадлежит,— тем скорее она становится убеждением, т. е. получает способность непосредственно влиять на практическую деятельность людей.

Однако мы выше видели, что, по мнению автора, мысль, осложненная аффектом, не есть мысль критическая; мысль же, не осложненная аффектом, опять, по определению того же автора, не есть нравственное убеждение. А так как, с другой стороны, одно лишь нравственное убеждение может превратить мысль в дело, то тогда само собою следует, что мысль некритическая играет в истории человечества несравненно более существенную роль, чем мысль критическая. Следовательно, не последняя, а первая должна обращать на себя преимущественное внимание историка.

Но в таком случае и «существенное содержание» истории изменяется. По мнению автора, «самый важный вопрос для истории цивилизации» есть вопрос «о содержании общественных миросозерцаний» (стр. 32). Она определяется, говорит он далее, двумя «основными формами мысли: мыслью критической и мыслью практической» (стр. 10), или «знанием и жизнью» (стр. 33). Последняя слагается под влиянием привычек, верований, преданий и соответствует тому, что автор в другом месте называет культурой,— первое же и есть критика. Критика спасает нас от застоя, она приводит жизнь в брожение и, таким образом, создает историю. Отсюда само собою следует, что они-то, эта критика, эти знания, и составляют существенное содержание истории; не будь их — не было бы и ее.

Такова мысль автора.

Однако из всего того, что было сказано, видно, что критика и знания только тогда и «приводят жизнь в брожение», только тогда и создают историю, когда они сопровождаются аффектами, вызываемыми насущными интересами людей,— интересами, возникающими и развивающимися на почве экономических отношений. Отрезанные от этих аффектов, вне данных экономических интересов они остаются пустыми, мертвыми формулами,

абстрактными идеями, неспособными сдвинуть ни единого камня в исторически выработавшейся культуре общества. А следовательно, если культура эта изменяется и развивается, то причину этих изменений и этого развития мы должны искать не в знаниях и не в критической мысли, а в данных экономических интересах, создающих почву, благоприятствующую претворению знания в убеждение и убеждения в дело.

Но если экономические интересы и порождаемые ими аффекты играют в истории более важную роль, чем знания и критика, то отсюда само собою следует, что существенное содержание истории должно определяться первыми, а не последними.

VII

«Вы все толкуете об аффектах, вызываемых личными интересами, об экономических отношениях, об основных потребностях человеческой природы,— потребностях, под которыми вы, конечно, подразумеваете потребности самого низшего сорта, потребности желудка, потребности самосохранения и т. п. Фи, как вам не стыдно! Как будто уж человек никогда не может отрешиться от личного интереса, как будто у него нет более высоких потребностей, более благородных побуждений, чем те, которые вы называете «основными»! Нет, вы унижаете человека, вы забываете о присущем ему стремлении к нравственному развитию, нравственному совершенствованию. Вы забываете, что у людей бывают и нравственные идеалы,— идеалы, которые нередко идут вразрез с их личными интересами, которые нисколько не гармонируют с их экономическим положением и ради которых они идут, однако, на плаху и костер! Откуда же явились эти идеалы, как они в них выработались? Знанием, критикой. «Критика предшествует постановке нравственного идеала и оправдывает его как истину» (стр. 38). А вы все со своими «основными потребностями», со своими «личными интересами»! Будто уж больше и нет ничего в человеке!»

О, успокойтесь, читатели, я с удовольствием и охотно признаю, что аффекты высшего порядка, аффекты, возбуждаемые нравственными идеалами и не имеющие никакого прямого отношения ни к личным интересам, ни к презираемым вами потребностям желудка и самосохранения,— что эти аффекты существуют и

что под их влиянием люди способны совершать великие дела.

Но много ли таких людей! Не принадлежат ли они к редким исключениям из толпы «средних людей», не составляют ли они ничтожного меньшинства в ничтожном меньшинстве?

Да. Ведь это так! Вы должны с этим согласиться, хотя бы вы были отчаяннейшими оптимистами из оптимистов.

Но если это так, то имеем ли мы право, имеет ли право историк утверждать, будто нравственные аффекты играют серьезную роль в истории человечества? Что некоторую роль они играют, что в будущем, быть может, их роль сделается еще значительнее,— этого нельзя отрицать. Но ведь историк имеет дело не с будущим и даже не с настоящим, а только с прошлым. Подумайте же, чем жило это прошедшее, какие стимулы его двигали, какие мотивы им руководили? Идеи, теории, критика? О, вы не решитесь это утверждать. Возьмите любое историческое движение, любой исторический факт, называемый вами с точки зрения ваших высших нравственных идеалов прогрессивным, вникните в его сущность, и вы не замедлите убедиться, что в основе его всегда лежали мизерные, будничные экономические интересы той или другой среды, низкие, животные потребности желудка и самосохранения, инстинктивные и чисто личные аффекты.

Да и как могло быть иначе? Критическая мысль вырабатывается ничтожным резонирующим меньшинством; для того чтобы она могла проникнуть в среду чувствующего большинства, необходимо, чтобы между этим меньшинством и этим большинством не существовало никаких, ни естественных, ни искусственных перегородок. Но ведь вы же очень хорошо знаете, что этого никогда не было. Зачем же мы будем морочить себя? Зачем же мы напрасно будем клеветать на идеи, теории, на «критическую мысль» человечества, делая ее ответственной за его историю? Она, бедная, тут ни при чем. Мы сказали выше, при каких условиях она действительно могла бы играть важную роль в истории. Теперь мы видим, что ни одно из этих условий не имеет места. Число «носителей ex professio критической мысли» ничтожно, и в силу объясненных выше психологических законов их участие в общественной жизни еще ничтожнее. Кроме того, критическая мысль, сама по себе взя-

тая, только тогда и может что-нибудь сделать, когда осложняется аффектом, т. е. перестает быть критической. Мало того, даже те высшие аффекты, которыми она может быть осложнена для того, чтобы стать нравственным убеждением, по существу своему крайне редки и встречаются в жизни лишь в виде исключения. Какой же вывод можем мы сделать из всего сказанного?

А вот какой: не нравственные доктрины, не критическая мысль двигают историю, не они составляют ее существенное содержание; содержание ее определяется чисто личными аффектами, малоосмысленными, почти инстинктивными потребностями; а эти личные аффекты, эти малоосмысленные потребности обусловливаются в свою очередь экономическими интересами той среды, в которой они возникают и развиваются. Они-то и составляют нерв общественной жизни, душу истории; на них-то историк и должен сосредоточить все свое внимание.

Вывод как раз обратный тому, к которому приходит наш автор. По нашему мнению, этот нерв, эта душа истории или, как он выражается, «культурные элементы общественной жизни», взятые сами по себе, не имеют для историка никакого значения; «они,— говорит он,— ценны как материал для работы мысли на пути ее завоеваний в сфере истины и справедливости» (стр. 61). Но не они ли создают «мысль», не ими ли она питается, не они ли определяют ее содержание и направление, наконец, не они ли дают ей возможность практически осуществляться? И вы говорите, что они ценны лишь настолько, насколько служат материалом для ее завоеваний в сфере... и т. д. О, неисправимый поклонник силы мысли! Что же, составляйте опыт ее истории; быть может, он убедит вас в ее бессилии.

Насколько этот «опыт» будет удовлетворителен, пока еще нельзя сказать ничего определенного. Подождем следующих выпусков. Во всяком случае, судя по вышедшему «введению», мы не имеем права возлагать на него слишком больших надежд. Это будет не «опыт» истории человечества, истории цивилизации, в научном смысле этих слов,— это будет не более как рассказ «о завоеваниях мысли в сфере истины и справедливости» — истины и справедливости, как их понимает автор,— иными словами, рассказ о том, что сделала человеческая мысль для осуществления его субъективных идеалов. При любви автора к постоянному балансированию и фиктивному примирению действительных или мнимых противоречий, при его боязни стать на одну какую-нибудь определенную точку зрения, при его наклонности к эклектизму мы не можем требовать от него ни ясности в изложении, ни новизны в мыслях. Зато с чисто фактической стороны, со стороны обилия материала, «Опыт» автора удовлетворит, по всей вероятности, не только русского, но и более требовательного читателя. Насколько сумеет он воспользоваться этим материалом, об этом по «введению» судить еще нельзя. Правда, он устанавливает в нем некоторые общие точки зрения, некоторые принципы, на основании которых должен быть, по его мнению, сгруппирован собранный им материал. Хотя автор и придает этим принципам большое значение, хотя он и говорит, что тот, кто не соглашается с ними, может совсем не читать его книги, так как он «едва ли найдет в ней много такого, чего бы не встречал в других, более специальных трудах» (стр. 79), однако оценка пока еще преждевременна или во всяком случае неинтересна. Они построены автором по тому же субъективно-метафизическому методу, по которому он определил и «существенное содержание» истории. Разбирать их — значит опять пускаться в те «высшие области», в те априорные рассуждения, которые и тебе, читатель, да, по правде сказать, и мне порядочно-таки надоели. Притом же самым лучшим для них критериумом могут служить сгруппированные на основании их исторические факты. Но до исторических фактов автор не дошел и, судя по его плану, дойдет еще очень не скоро. Подождем и, когда дождемся, тогда увидим и оценим.

АНАРХИЯ МЫСЛИ

[Статья первая]

В последнее время число русских книг, изданных за границей, и в особенности книг революционного и оппозиционного характера, стало быстро увеличиваться, и нет сомнения, что пропорционально правительственному гнету оно будет прогрессивно возрастать.

Самодурный деспотизм тщетно старается уложить на прокрустово ложе императорской цензуры нашу бедную, поруганную, по рукам и ногам связанную мысль. Запертая в мрачной темнице, лишенная света, воздуха и пищи, прикованная на цепь к стене самодержавного произвола, неугомонная и ненавистная ему — мысль все-таки растет и крепнет. Она выросла из своих оков, и смирительная рубашка едва-едва сходится на ее наболевшей спине. Она ищет себе простора, она хочет свободы. Не находя ни того ни другого в темничном склепе, она начинает мало-помалу, крадучись и прячась, выползать из него на чистый, вольный воздух...

Напрасно тюремщики удваивают свою бдительность, напрасно наваливают они камень на камень к дверям ее склепа. Никакие стены ее не удержат, никакие камни не преградят ее пути. Она пройдет всюду, и никакая власть не в силах помирить ее с темницей, приучить к могильному безмолвию.

Вы вырезали ей язык в Петербурге, Москве, Одессе, Казани, Киеве, а она заговорила в Женеве, Лондоне, Берлине, Париже. И чем больше и настойчивее будете вы ее душить у себя дома, тем громче и резче она станет кричать здесь, за границей. И этот крик рано или поздно соблазнит самых верноподданнейших из верноподданных, самых трусливейших из трусов.

Как ни уродуйте и ни оболванивайте человека, а все же вы не можете истребить в нем потребности думать.

И эта потребность, не находя себе никакой пищи на разоренных, выжженных, потоптанных полях изуродованной, обессиленной, заклейменной, *«одобренной* и *про-*

цензурованной» литературы, ищет, и необходимо должна ее искать, в литературе *нецензурной,* запрещенной, потаенной,— в литературе заграничной.

Вот почему эта литература с каждым годом приобретает все большее и большее число читателей в России, и, быть может, скоро ей суждено будет занять первенствующую роль в умственном прогрессе нашего общества.

Она представляет пока единственную почву для всестороннего развития забитой русской мысли. Развитие это будет, разумеется, в значительной степени зависеть и от условий и характера самой почвы.

Чем свободнее будет последняя, тем скорее и роскошнее разовьется первая.

Свобода, которую требует мысль, предполагает не одно лишь отсутствие полицейского стеснения, но — и это самое главное — *свободу критики.* Где нет последней, там мысль вянет, глохнет еще скорее, чем под гнетом полицейских преследований.

Критика — это условие sine qua non ее правильного развития; она ее питает, укрепляет, одушевляет. Оградите мысль от критики, и она превратится в мертвую догму; не успев вырасти и развиться, она состарится, обесцветится, износится.

Вот почему мы и открываем в нашем журнале *отдел критики* русских сочинений, выходящих за границей, и преимущественно сочинений революционного характера. Мы считаем в высшей степени нецелесообразным и вредным или проходить их, как обыкновенно делается, молчанием, или отделываться от них вежливыми расшаркиваниями, лаконической рекомендацией, поощрительными приветствиями и т. п. Если мы, революционеры, пользуясь здесь всеми удобствами свободной прессы, будем стыдливо воздерживаться от высказывания нашего откровенного мнения о продуктах нашей революционной мысли,— то от кого же она его услышит? Где она найдет своих беспристрастных критиков? Не в императорской ли России?..

Мы знаем, что наше нововведение не всем понравится, найдутся, пожалуй, проницательные люди, которые станут объяснять себе наше критическое отношение к русской революционной прессе не чем иным, как гнусным желанием «сеять раздоры», вносить распри и полемику в дружный хор революционных запевал.

Но мы не боимся этих обвинений: их нелепость и бессмыслие слишком очевидны. Как, выяснять и развивать

революционную мысль, не позволять ей окаменеть в мертвых формах догмы, исправлять ее заблуждения, очищать наши идеи от лжи, нелепостей и искажений — это значит разъединять революционную партию, сеять среди нее раздоры?

Что же это за партия, что это за глупые и тупые люди, которые не имеют даже смелости критически относиться к своим мыслям, которые видят предательство в раскрытии им их ошибок, измену — в беспристрастном обсуждении их воззрений.

Нет, революционеры, искренно преданные своему делу, не могут, не должны относиться таким бессмысленным образом к критике произведений своей прессы. Они должны знать, что разъяснение и проверка революционных идей не разъединяет партию, а, напротив, содействует ее объединению и обобщает ее программу.

Наш критический обзор русской заграничной литературы мы начнем с группы изданий, имеющих чисто революционный характер,— с произведений нашей революционной прессы.

Из этих произведений для нас имеют первенствующую важность и интерес, разумеется, те, в которых разъясняются молодежи ее революционные идеалы, подаются ей советы и указания относительно ее революционной практики, в которых, одним словом, так или иначе разрешаются основные вопросы ее деятельности. Ими-то мы теперь и займемся.

К числу их следует отнести, во-первых, довольно объемистую книгу, изданную «социально-революционной партией», под заглавием «Государственность и анархия» (1873 г.), во-вторых, «К русской социально-революционной молодежи» (1874 г.) — небольшая брошюрка, изданная редакцией журнала «Вперед!», и, наконец, в-третьих, программа «Общины русских анархистов» в Женеве, написанная в виде воззвания к русским революционерам.

Каждое из этих произведений выражает собою как бы profession de foi тех трех различных фракций, на которые поделили себя наши революционеры, живущие за границей,— фракции так называемых *бакунистов, лавровистов,* или впередовцев, и женевских анархистов (издателей газеты «Работник»).

Что разделяет эти фракции и есть ли вообще какое-нибудь существенное различие в их миросозерцании —

это нам вполне выяснится при разборе продуктов их мысли.

Мы начнем с «Государственности и анархии». Книга эта, как известно, года два — полтора тому назад распространялась в России весьма деятельно и имела, бесспорно, огромное влияние на направление мыслей нашей революционной молодежи. Уже это одно заставляет нас отнестись к ней с особенным вниманием. Но, кроме того, нельзя не признать, что она написана с большим талантом (по крайней мере некоторые ее части) и по своей внешней, не лишенной блеска и остроумия форме резко отличается от всех прочих произведений заграничной революционной прессы.

К несчастью, этого нельзя сказать о ее внутреннем содержании. Она отличается крайней безалаберностью и нередко даже полнейшим отсутствием всякой логической связи между отдельными мыслями и предложениями. События современной действительности, вырванные совершенно произвольно из общей картины европейской жизни, проходят перед нашими глазами в каком-то хаотическом беспорядке, спутываясь, переплетаясь и окончательно улетучиваясь в туманных областях каких-то *высших* государственно-политических соображений.

Вообще все содержание книги находится в резком противоречии с основным догматом вероучения той «социально-революционной» или «анархической партии», на иждивение которой она издана. Партия эта отрицает *политику* в том смысле, что считает недостойным себя заниматься какими бы то ни было политическими комбинациями, впутываться в европейскую дипломатию, и совершенно игнорирует государственную сторону народной жизни.

Между тем «Государственность и анархия» с первой до последней страницы наполнена исключительно лишь рассуждениями о различных чисто государственных, дипломатических вопросах: о пангерманизме и панславизме, о Бисмарке и Гамбетте, о прусской политике и прусском флоте, о таможенном союзе, об отношениях австрийской политики к славянским народам, о естественных и неестественных дипломатических союзах, о том, что может произойти в случае войны Пруссии с Россией, о мнимых или действительных ошибках европейских политиков и т. д., и т. д. Все эти вопросы, может быть, весьма любопытны, но только для публики известного сорта — для публики, следящей за передовыми статьями «буржуаз-

ных» газет, занимающейся «буржуазной» политикой, публики, интересы которой не имеют ничего общего с интересами социально-революционной партии.

Разумеется, мы не станем здесь анализировать политико-дипломатические соображения автора «Государственности и анархии»; хотя подчас они не лишены некоторого остроумия (особенно там, где автор «отделывает» немцев, к которым он питает непримиримую ненависть, унаследованную, очевидно, от русских славянофилов), но в целом они довольно скучны и отличаются каким-то фельетонным характером.

Единственная оригинальная мысль, которую можно извлечь из них и на которую автор напирает с особенной силой (отчего, впрочем, она нисколько не становится более убедительной), может быть формулирована таким образом: «немцы — прирожденные государственники; государственность преобладает в них над всеми другими страстями и решительно подавляет в них инстинкт свободы» (стр. 144); «наследственное послушание и стремление к политическому преобладанию составляют основные черты его (т. е. немца) существа» (стр. 303). Напротив, народы славянские и романские, преимущественно испанцы и итальянцы,— прирожденные анархисты, непримиримые враги всякой государственности и централизации. Отсюда вывод: Испания, Италия и славянский мир стоят ближе всего к социальной революции. Германия, со своими Бисмарками и Марксами,— всего дальше.

Быть может, это заключение и не лишено некоторой доли остроумия, но... это все, что о нем можно сказать; относиться к нему серьезно невозможно. Кто же не знает, что все эти широкие обобщения, произвольно вырывающие из народной жизни одну какую-нибудь черту и превращающие ее в характеристику народа, подводящие все его разнообразные свойства и наклонности под одну однообразную форму, наклеивающие на целые нации ярлыки с лаконическими надписями «легкомысленная», «солидно-основательная», «развращенная», «добродетельная», «нация анархистов», «нация государственников» и т. п.,— что все эти фантастические обобщения относятся к области чистейшей поэзии и риторики, что это не более как метафоры.

Правда, автор смотрит на эти метафоры серьезно, он видит в них нечто реальное и старается даже доказать их истинность различными историческими и политическими соображениями; но его исторические аргумента-

ции и его политические умствования весьма мало убедительны.

Отправляясь от фактов государственной, правительственной истории — истории дипломатии, он делает ответственным за них весь народ, он приписывает ему все те хищнические наклонности, все те властолюбивые похоти, которыми отличаются его правители и дипломаты.

Затем он постоянно отождествляет стремление к племенному объединению с централизацией, а идею централизации — с идеей государственности, племенную рознь — с децентрализацией, а последнюю — с идеей анархии. Отсюда само собою понятно, какое достоинство могут иметь выводы, построенные на таких неверных исторических посылках, на таком ребяческом смешении резко отличающихся одно от другого понятий.

Останавливаться на них долее, очевидно, не стоит. Да при том же они и отношения-то никакого не имеют с той *программой* партии, выражением которой должна служить эта книга. Вот эта программа, как ее излагает сам автор:

«Мы, революционеры-анархисты, поборники всенародного образования, освобождения и широкого развития общественной жизни, а потому враги государства и всякого государствования, в противоположность всем метафизикам, позитивистам и всем ученым и неученым поклонникам богини науки, мы утверждаем, что жизнь естественная и общественная всегда предшествует мысли, которая есть только одна из функций ее, но никогда не бывает ее результатом; что она развивается из своей собственной неиссякаемой глубины рядом различных фактов, а не рядом абстрактных рефлексий и что последние, всегда производимые ею и никогда ее не производящие, указывают только, как верстовые столбы, на ее направление и на различные фазисы ее самостоятельного и самородного развития.

Сообразно такому убеждению мы не только не имеем намерения и малейшей охоты навязывать нашему или чужому народу какой бы то ни было идеал общественного устройства, вычитанного из книжек или выдуманного нами самими, но в убеждении, что народные массы носят в своих более или менее развитых историей инстинктах, в своих насущных потребностях и в своих стремлениях, сознательных и бессознательных, все элементы своей будущей нормальной организации, мы ищем этого идеала в самом народе; а так как всякая государственная власть, всякое правительство, по существу своему и по своему положению поставленное вне народа, над ним, непременным образом должно стремиться к подчинению его порядкам и целям ему чуждым, то мы объявляем себя врагами всякой правительственной, государственной власти, врагами государственного устройства вообще и думаем, что народ может быть только тогда счастлив, свободен, когда, организуясь снизу вверх, путем самостоятельных и совершенно свободных соединений и помимо всякой официальной опеки, но не помимо различных и равно свободных влияний лиц и партий, он сам создает свою жизнь.

Таковы убеждения социальных революционеров, и за это нас называют анархистами. Мы против этого названия не протестуем, потому что мы действительно враги всякой власти, ибо знаем, что власть действует столь же развратительно на тех, кто облечен ею, сколько и на тех, кто принужден ей покоряться».

Здесь в сжатой форме представлена вся *философия* анархии, вся ее *научная* аргументация; других аргументов у нее нет. Рассмотрим же беспристрастно эту аргументацию, вникнем в сущность этой философии.

Основное ее положение формулируется автором таким образом: «Жизнь естественная и общественная всегда предшествует мысли, которая есть только одна из функций ее, но никогда не бывает ее результатом».

Что не бывает результатом? По грамматическому смыслу фразы следует, что «мысль никогда не бывает результатом жизни». Но, очевидно, автор хотел сказать как раз наоборот, т. е. что жизнь никогда не бывает результатом мысли, что первая предшествует второй. Но и при этой грамматической поправке логический смысл фразы не много выигрывает. Можно ли сказать, что жизнь предшествует мысли, что мысль есть результат ее, когда сам автор утверждает, что «мысль есть одна из функций жизни»? Мысль или, выражаясь точнее, мозговая деятельность, подобно деятельности пищеварительных органов, деятельности легких, сердца и т. п., не может ни предшествовать человеческой, а следовательно, и общественной жизни, ни составлять ее результата; она образует одну из ее необходимейших и неустранимейших составных частей.

Но откуда она черпает материалы для своих теоретических построений? Конечно, не с неба, не из самой себя, а из фактов окружающей ее жизни, фактов, которые, однако, в значительной степени ей же обязаны своим существованием. Но если общественные факты дают главное содержание деятельности мысли, то мы можем сказать, что все ее теории суть не что иное, как результат этих фактов, что последние предшествуют первым.

Очевидно, что эту-то именно идею и желал выразить автор в своей «основной» посылке — посылке, потерявшей под его пером всякий не только грамматический, но и логический смысл.

Идея эта совершенно верна, и она давно уже стала бесспорной аксиомой общественных наук. Автор глубоко заблуждается, уверяя, будто ее отрицают «позитивисты» и вообще все «ученые и неученые поклонники богини

науки». Ее отрицали, это правда, немецкие метафизики гегельянской школы, которые уже давно сданы в архив и вспоминать о которых теперь даже совестно. Неужели автор не знает этого?

Посмотрим, однако, какой же вывод делает автор из этой им не понятой и дурно выраженной, но в основе вполне справедливой посылки.

Все научные теории создаются под влиянием известных общественных факторов; отсюда, говорит автор, следует, что первые не могут изменять последних.

Но отчего же это следует? Оттого, что *A* произвело *B*, нельзя еще вывести заключение, что *B* не может изменить *A*. Напротив, мы на каждом шагу видим, что в общественной жизни между причинами и следствиями всегда существуют двоякого рода отношения: причина порождает следствие, а следствие видоизменяет причину. Человек изобретает известного рода пищу, а пища в свою очередь видоизменяет человека; данный общественный строй привел к изобретению машин, к введению машинного производства, а машинное производство видоизменило общественный строй и т. д., и т. д. И все переживаемые человечеством общественные метаморфозы — все они совершались при участии мысли: мысль постоянно изменяла общество, хотя сама она была лишь продуктом этого общества.

Какой же смысл могут иметь после этого заключения автора, утверждающего, будто мысль, т. е. наука, бессильна изменить жизнь, потому что весь свой материал она заимствует из последней? Если бы это было так, в таком случае общественная жизнь никогда не должна бы была изменяться; все ее факторы вырабатываются под ее собственным влиянием, следовательно, по логике автора, ни один из них не может содействовать ни ее улучшению, ни ее ухудшению, ни вообще ее развитию.

Не правда ли, логика — оригинальная и весьма мало похожая на общечеловеческую! Если бы автор сумел до конца остаться ей верен, он должен был бы прийти к таким выводам, которые даже консервативнейшему из консервативных философов статскому советнику Гегелю показались бы чересчур консервативными. Но автор в дальнейшей своей аргументации изменил ей. Решив при ее помощи, что мысль, наука жизнь перестроить не могут, он затем утверждает, будто она должна перестраиваться народными инстинктами — «сознательными и бессознательными стремлениями», «насущными по-

требностями народных масс», что в этих инстинктах, стремлениях и потребностях заключаются «все элементы будущих нормальных отношений общества».

Что же это такое? Насмешка над здравым смыслом? Или ирония над предполагаемым тупоумием читателей? Нас только что уверяли, что наука не может изменить жизнь, потому что она сама развивается под ее влиянием,— теперь же нам говорят, что жизнь может и должна изменяться и переустраиваться сообразно «народным инстинктам», «потребностям» и «стремлениям». Да разве эти инстинкты, потребности и стремления не суть продукты истории, разве не жизнь их вырабатывала и развивала?

Нет, автор не отвергает, что народные инстинкты «более или менее развиты историей», т. е. данными условиями общественной среды. Почему же он отдает им предпочтение перед сознательной, научной мыслью? Ведь и они заимствуют свой материал из того же самого источника, как и последняя,— из фактов народной жизни. В мысли нет ничего такого, чего бы не было в инстинкте. Вся разница только в том, что последний бессознателен, безотчетен и потому не всегда логичен и последователен,— он действует ощупью, с завязанными глазами; первая же отдает себе отчет в каждом своем шаге, она постоянно сама себя контролирует и проверяет, она ясно видит цель и идет к ней твердо и прямо, не отвлекаясь и не уклоняясь в сторону; говоря короче, один — неразумен, другая — разумна; один — темен, сложен, неопределенен, другая — проста, ясна и определенна. Первый относится ко второй, как эмбрион к развитому организму.

Скажите же, бога ради, отчего же народные идеалы яснее должны отражаться в «мутной воде» инстинкта, чем в «полированном зеркале» мысли? Отчего идеалы инстинктивные могут пересоздать жизнь, а идеалы сознательные не могут?

Анархисты говорят, что сознательные идеалы вырабатываются лишь меньшинством, что меньшинство это стоит вне народа, тогда как идеалы инстинктивные присущи всему народу,— отсюда они заключают, что последние *народны*, а первые — нет.

Опять заключение, не сообразное ни с какой человеческой логикой. Народность идеала определяется его содержанием, а содержание зависит от того материала, из которого он построен. Если человек «меньшинства» черпал этот материал из жизни буржуазного общества, из мира мошеннической эксплуатации, из мира лавки, биржи и т. п., его идеалы и теории будут иметь характер антинародный, буржуазный (таковы, например, идеалы и теории так называемой науки политической экономии). Если же он черпает его из народной жизни — из мира труда, из мира рабочего, то они по существу своему будут народными, антибуржуазными (таковы, например, идеалы коммунизма и т. д.). Все это истины такие азбучные, что смешно даже и настаивать на них.

Но нас уверяют, будто человек меньшинства не может вполне понять и уяснить себе страдания большинства, потому что он сам не испытал их на своей собственной шкуре.

И это неверно. Разве доктор, никогда не страдавший ни лихорадкой, ни тифом, менее способен понять и уяснить себе сущность, причины этих болезней и средства к их излечению, чем сам больной?

Конечно, человек меньшинства, человек интеллигенции не может так сильно *чувствовать* страдания народа, как их чувствует сам народ, но именно потому-то он их лучше *понимает*, он относится к ним объективнее, он анализирует их всестороннее, и в его миросозерцании не может быть той неясности, спутанности, тех противоречий, которые сами анархисты признают в так называемых народных инстинктах.

В своей философии они торжественно утверждают, что «в инстинктах народа, более или менее развитых историей», заключаются все элементы будущей нормальной организации. Но, спускаясь с метафизических высот на землю и начиная анализировать действительно существующие инстинкты, потребности и стремления немецкого, французского, русского и т. п. народов, они приходят к заключениям совершенно противоположным.

Так, например, оказывается, что у немцев преобладает инстинкт рабства и стремление к государственности, следовательно, в их инстинктах и стремлениях нельзя искать «элементов будущей нормальной организации» общества.

У русских инстинктивный идеал имеет *три хорошие* черты (1) убеждение, что земля принадлежит всему народу; 2) что на пользование ею имеет право не лицо, а мир, община; 3) враждебное отношение общины к государству) и *четыре дурные* (патриархальность, поглощение лица миром, вера в царя и христианская рели-

гия). Значит, и в идеале русского народа нельзя искать «всех элементов будущей нормальной общественной организации». Если народ получит возможность свободно и без помехи провести его в практическую жизнь, то в результате получится такая организация, которую сами анархисты считают противоестественной, ненормальной.

Что же это такое? С одной стороны, русскую молодежь уверяют, что дело революционера, «народное дело», состоит единственно в осуществлении *«народного идеала»* (приб. *А*, стр. 14), с другой — ей говорят, что народный идеал только тогда и будет соответствовать «нормальной общественной организации», только тогда и должен быть осуществлен, когда революционеры его исправят, когда они очистят его от всего дурного и ненормального.

На основании какого же критерия они находят дурным и ненормальным политический фатализм народа, выражающийся в некоторых местностях России *верой в царя,* его патриархальность (т. е. весь строй его семейной жизни), его религиозность (которую, впрочем, мало кто в нем замечал), наконец, то подчинение лица миру, которое составляет один из основнейших принципов его общины? Очевидно, этот критерий почерпнут ими не «из недр народного сознания», очевидно, он основан не на «инстинктах и стремлениях народа». Он заимствован из той самой науки, из той чуждой предрассудков сознательной мысли меньшинства, к которым они относятся с таким пренебрежением, которые, по их мнению, не должны играть никакой роли в перестройке общественных отношений. Опираясь на эту «мысль», они вычеркивают из народного идеала его существеннейшие и наиболее характеристичные черты и в то же время преклоняются перед этим идеалом, видят в нем «все элементы будущей нормальной организации общества».

Как возможно дойти до такой степени лицемерия или непоследовательности?

Одно из двух: или в народном идеале, в народных инстинктах действительно заключаются «все элементы нормальной организации будущего общества», или — нет. В первом случае, чем полнее осуществится этот идеал, чем более простора будет предоставлено развитию этих инстинктов, тем лучше. Во втором — наоборот: полное осуществление народных идеалов, беспрепятственное развитие народных инстинктов лишь тогда приведет к нормальной организации общества, когда эти идеалы будут очищены, эти инстинкты перевоспитаны. Это так же очевидно, как дважды два — четыре.

Но для анархистов это не очевидно: они хотят и неприкосновенность народных идеалов соблюсти, и заменить данную ненормальную общественную организацию организацией нормальной. Задача могла бы быть разрешена, если бы первые не находились в противоречии с последней. Но они признают, что противоречие существует. Что же делать? Как выйти из запутанного лабиринта друг друга уничтожающих положений?

Поищем, не найдем ли ответа на этот вопрос в той программе или, лучше, в тех программах практической деятельности, которые анархисты рекомендуют нашим революционерам.

Статья вторая

Переходя к разъяснению молодежи практически-революционной деятельности, автор «Государственности и анархии» останавливается на двух главных и, по его мнению, противоположных направлениях, которые «выделяются теперь из общей неурядицы мыслей».

Одно направление более миролюбивого и подготовительного свойства, другое — «боевое, бунтовское». Поборники первого направления, говорит автор, «в настоящую возможность (вероятно, он хотел сказать «в возможность в настоящем») революции не верят». Но, не желая оставаться «покойными зрителями народных бед», они идут в народ для того, чтобы, работая наравне с ним, распространять среди него «дух общения» (стр. 18).

Цель их — подготовить народ к революции, развить его до практического понимания «справедливости, свободы и средств к освобождению», исправить и очистить его идеал. Автор находит цель эту утопической. «Те,— говорит он,— которые рисуют себе такие планы и искренно намерены осуществить их, делают это, без сомнения, закрывши глаза, для того чтобы не видеть всего безобразия нашей русской действительности. Можно наперед предсказать им все страшные, тяжкие разочарования, которые постигнут их при самом начале исполнения, потому что, за исключением разве немногих счастливых случаев, большинство между ними дальше начала не пойдет, не будет в силах идти» (стр. 19).

Итак, путь медленного и постепенного подготовления, путь пропаганды отрицается нашим автором самым решительным образом. Никаких сомнений и недоразумений на этот счет быть не может. Прекрасно. Но что же взамен этого предлагается молодежи? Что она должна делать?

Заниматься пропагандой, подготовлением и развитием в народе «духа общения».

Как так, но ведь сейчас только автор доказывал, что именно *этим-то* и не нужно заниматься? Возможна ли такая грубая, такая очевидная непоследовательность?

А вот слушайте, и вы убедитесь в ее возможности.

«Народ наш,— говорит автор,— явным образом нуждается в помощи» — в помощи нашей революционной молодежи. Признание несколько странное в устах человека, сделавшего из народа своего бога. На 9-й странице того же «Прибавления А» автор уверял, будто «самые прославленные гении» ничего не могут сделать для народа, потому что «народная жизнь, народное развитие, народный прогресс принадлежит *исключительно* самому народу»; далее, на странице 10, говорилось, что народу «от привилегированных классов ждать нечего». И вдруг теперь оказывается, что народ без помощи нас, революционного и привилегированного меньшинства, ничего не может сделать, что наша помощь ему необходима. Прекрасно — примем это к сведению. В чем же должна состоять наша помощь?

«Народ находится в таком тяжелом положении, что ничего не стоит поднять любую деревню,— говорит автор,— однако,— замечает он,— частных вспышек недостаточно. Надо поднять вдруг *все* деревни» (стр. 19). Но деревни разъединены, разрознены; они не живут общей жизнью, между ними не существует никакой солидарности. Автор вполне с этим соглашается и видит в этом «главный недостаток, парализирующий и делающий до сих пор невозможным всеобщее народное восстание» (стр. 20). Потому он предлагает молодежи заняться прежде всего объединением замкнутых местных крестьянских миров. «Нужно,— говорит он,— связать лучших крестьян этих деревень, волостей и по возможности *областей»* (каких это областей?); затем «надо убедить их, а через них если не весь народ, то по крайней мере значительную и наиболее энергичную часть его, что для целого народа, для всех деревень, волостей и областей в целой России, да также и вне России, существует одна общая беда, а потому и одно общее дело». Наконец, «необходимо, чтобы села, волости и области связались и организовались по одному общему плану...».

Задача, как видите, нелегкая. Но это еще не все. «Прямая обязанность нашей революционной молодежи противодействовать недостаткам народного идеала и употребить все усилия, чтобы побороть их в самом народном сознании» (стр. 19).

Мы уже видели, что недостатки эти, по мнению автора, заключаются в религиозном и политическом фатализме русского народа, в его привязанности к патриархальному складу жизни и, наконец, в его чересчур коммунистических воззрениях на отношения лица к миру, общине. «Недостатки» — весьма существенные и, как всякому известно, весьма глубоко засевшие «в недра народного духа». Вот с ними-то автор и предлагает молодежи вступить в борьбу. Дело не шуточное. Тут придется столкнуться с основными формами народного миросозерцания, формами, обусловливаемыми той ступенью умственного развития, на которой стоит народ; с привычками, чувствами и инстинктами, вырабатывавшимися веками, передаваемыми от отца к сыну в целом ряде поколений, всосанными с молоком матерей. Для того чтобы заставить народ отказаться от свойственных его уму форм мышления, чтобы изменить застарелые привычки, чтобы искоренить те его чувства и инстинкты, которые влекут его к патриархальному образу жизни, которые порабощают лицо миру,— для этого ведь нужно его перевоспитать, вложить в его голову другие мозги. Но разве подобная задача может входить в программу революционной деятельности? Разве дело революционера воспитывать народ? Мало того, если бы даже наши революционеры считались не десятками и сотнями, а тысячами и миллионами, разве бы они могли осуществить ее? Чтобы перевоспитать народ, для этого потребуется работа многих поколений, многих десятков лет. Неужели можно не понимать таких простых вещей?

Но, быть может, вы согласны ждать — ждать десяток лет, ждать целые века? Но в таком случае почему же вы не одобряете того пути, который предлагают «миролюбивые» пропагандисты? Почему вы находите их путь утопическим, а свой практическим; почему один вы называете «подготовительным», а другой — «бунтовским»? Переделать народные идеалы, вселить в народ сознание его силы, связать в одно целое разрозненные села, волости

и области — неужели вы полагаете, что это можно сделать скорее и легче, чем развить его, говоря словами редактора *«Вперед!»*, «до понимания им своих нужд и потребностей, средств, задач и условий социальной революции»?

Но каково же положение молодежи? Чему она должна верить? Верить ли ей тому, что путь постепенного. медленного подготовления народа к революции, путь пропаганды, ставящей своею целью расширение и очищение народных идеалов, что это путь утопический, что, идя по нему, никогда никуда не придешъ,— или же она должна верить, что только от него следует ждать спасения (стр. 19)?

И добро бы эти друг друга уничтожающие положения защищались людьми различных направлений, а то нет — их высказывает один и тот же человек в одной и той же книге, на одной и той же странице...

Однако мы не должны этому удивляться. Теория, противоречивая в своих принципиальных основаниях, неизбежно должна привести к противоречивым практическим выводам. Теория, как мы показали выше, постоянно виляет между Сциллой и Харибдой — между метафизическим идеализмом и грубым житейским реализмом. Соблазнительная (для старцев, конечно) сирена-метафизика шепчет ему в уши, что в народе живет какой-то вечный идеал, «который способен осмыслить народную революцию, дать ей определенную цель...» (стр. 7); она уверяет его, что этот идеал есть идеал анархии, идеал полного и абсолютного господства фихтевского *я*, освободившегося от всякого внешнего принуждения, сбросившего с себя узы всякой власти и, кроме своего личного интереса, ничего не знающего и не признающего. Поверив на слово вероломной сирене, очарованный ее фантастическими бреднями, автор зовет молодежь идти в ряды идеализированного народа и немедленно поднимать его на бунт, «стать на бунтовской путь». Но тут является на сцену грубый реализм и бесцеремонно сметает карточные домики метафизики: не верь, говорит он, эта старая, беззубая баба, красами которой ты соблазнился, все тебе наврала. Если и есть в народе такая штука, которую тебе угодно называть «идеалом», то «этот идеал страдает столь существенными недостатками», что во имя его начатое народное движение никогда не оканчивалось и теперь не может окончиться успешно (см. стр. 19). Ты жестоко также ошибаешься, воображая, со слов

выжившей из ума бабы, будто народ наш чувствует расположение к *анархии*, как ты ее себе представляешь. Напротив, его общественное миросозерцание, выработанные им формы общественной жизни, его личные и семейные отношения — все идет вразрез с твоей анархией. «Община — его мир. Она не что иное, как естественное расширение его семьи, его рода. Поэтому в ней преобладает то же патриархальное начало, тот же гнусный деспотизм и то же подлое послушание, а потому и та же коренная несправедливость и то же радикальное отрицание всякого личного права, как и в самой семье» (стр. 15).

Ввиду этих весьма малоутешительных для анархии указаний опыта автор пускается в разъяснения слов «бунтовской путь».

Оказывается, что «стать на бунтовской путь» совсем не значит идти в народ да и начать его сейчас же бунтовать. Нет, это значит — исправлять недостатки народного идеала, т. е. перевоспитать народ в духе анархического символа и затем сплотить в один крепкий союз разрозненные «села, волости и даже области», союз, действующий «по одному общему плану и с единою целью», т. е. подчиняющийся одному общему, верховному руководству, одной общей, верховной власти.

Но, однако, позвольте, как же это так? С одной стороны, вы советуете молодежи убеждать народ во вреде всякого господства, всякого авторитета, всякой власти, развить в нем сознание «личного права», с другой — вы рекомендуете ему сплотить разрозненный крестьянский мир в одно целое, подчиняющееся единому общему руководству, преследующее единую общую цель. О, праведное небо, за какого же прирожденного болвана считаете вы наш бедный русский народ, тот самый народ, пред которым вы только что преклоняли ваши колени, которому вы воскуряли фимиамы, которого вы называли вашим богом! Неужели вы воображаете, что в его голове так мало здравого смысла, что он не в состоянии будет понять ваших противоречий? Неужели вы думаете, что вы можете заставить его поверить, *будто всякая власть портит всякое дело*, и в то же время привести его к сознанию необходимости подчиниться, для успеха революционного движения, какому-то общему, единому руководству, какой-то власти?

Или же вы уж чересчур просты, или ваше идолопоклонство перед народом — чистейшее лицемерие, грубый и недобросовестный обман.

Всякая организация, предполагающая какое-то общее руководство, какой-то центр, из которого исходят распоряжения и наблюдения за их исполнениями, который связывает разрозненные части в одно целое, всякая такая организация — построена ли она на началах федеративных или централистических, т. е. сидят ли в ее центре несколько полновластных диктаторов или только депутаты, представители местных групп, ограниченные своими mandats, — всякая такая организация по существу своему есть организация авторитарная, а следовательно, антианархическая. Как же это вы хотите совместить ее с проповедью анархии? Но, может быть, вы имеете в виду какую-нибудь другую организацию? Может быть, вы мечтаете об организации без общего центра, без общего руководства, организации, допускающей отдельное, самостоятельное, независимое существование каждой из составляющих ее единиц? Но в таком случае это будет не *организация*, а лишь *агломерация*, т. е. именно то, что существует и теперь в мире крестьянства и что вы хотите изменить посредством организации.

Неужели и здесь для вас не очевидны ваши самопротиворечия? И не удивительно ли, как это могут уживаться в одной голове столько идей, друг друга уничтожающих? Как может один человек наделать столько логических ошибок, впасть в такую массу противоречий?

Нет, для таких замечательных подвигов в области «анархии мысли» сил одного человека было бы слишком недостаточно. Тут необходимо содействие многих «умов», тут нужна *коллективная* работа. И действительно, указанные здесь заблуждения, ошибки и противоречия не составляют личной, неотъемлемой собственности автора «Государственности и анархии». Это общее достояние целой группы людей, целой партии. Чтобы убедиться в этом, стоит только просмотреть другое произведение того же направления, излагающее, подобно первому, анархическое profession de foi и адресованное к «русским революционерам» от *Революционной общины русских анархистов.*

Казалось, было бы очень трудно превзойти в непоследовательности анархистов, называющих себя «социально-революционной партией», но «русские анархисты революционной общины» преодолели эту трудность, и преодолели самым блистательным образом. Начинают они свою «правдивую исповедь» (их собственное выражение) с торжественных заявлений, что «революции делаются народом», что «истинная революция только среди народа», что «наше (т. е. анархистов) место только среди него; как у нас, так и у тебя (т. е. русского революционера) нет и не может быть имени, не может быть тени тщеславных надежд». «Оставим,— восклицают они,— славу, громкое имя, тщеславие, честолюбие *врагам народным, лжецам* и *мистификаторам!»* (стр. 4, 5). «Всякое влияние, кроме из самого народа исходящего и в народе пребывающего, может только направить массы по ложному пути, обмануть и развратить их». «Всякий из нас должен понять, что в деле революции самый знающий и самый умный человек, даже гений, может дать массам лишь то, что они заключают в себе...» «Только та революция восторжествует, где учителей не будет!» (стр. 12, 13, 14).

Как бы должен был поступить человек, действительно убежденный в непреложной истине вышеприведенных афоризмов?

Очевидно, он должен бы был, смиренно склонив голову, стать в ряды народа и сказать ему: батюшка-народ, прими меня в твою среду: учить мне тебя нечему, потому что все, что я знаю, «уже заключается в тебе самом», влиять на тебя я тоже не желаю, потому что всякое влияние, «не из народа исходящее и не в народе пребывающее», может только развратить тебя и обмануть; делай революцию сам, как знаешь и как умеешь, помощников и учителей тебе никаких не надо,— и все, что ты сделаешь и скажешь, так тому и быть должно; я же вполне и беспрекословно отдаюсь в твое распоряжение, отказываюсь от «своего имени» и от «тщеславных надежд».

Да, так бы поступил человек последовательный.

А что бы сделал человек непоследовательный? Да как раз обратное. Вскарабкавшись на ходули и гордо подняв голову, он диктаторским тоном возвестил бы народу: «Народ! слушай! я такой-то, отечество мое — всемирная революция; до сих пор, правда, у меня его еще нет, но ты должен мне его дать, ты должен сделать всемирную революцию. Я желаю и требую, чтобы эта всемирная революция уничтожила то-то и то-то, чтобы на место уничтоженного она установила такие-то и такие-то учреждения. Если же ты, хамово отродье, осмелишься меня не послушать и не последуешь моим указаниям, то ты у меня тогда смотри! Я буду следить за тобою зорко, и мое орудие против тебя «будет самое энергичное». Запомни при этом, что, пока ты не можешь

устроить «всемирной революции», ты должен сидеть смирно и чтобы не пикнуть» *.

Вот так именно и поступила «революционная община русских анархистов». Забыв все, что она только что говорила о бесполезности учить народ, о вредности всяких посторонних, не непосредственно из народа исходящих влияний, о необходимости предоставить революционное дело самому народу и т. д., и т. д., она, торжественно воссев на свой треножник, с самодовольным пафосом декретирует: «Мы, божиею милостью община анархистов, считаем необходимым:

1. «Разрушение всех религиозных, политических, юридических, экономических и социальных (а будто все вышеперечисленные учреждения не социальные?) учреждений...»

2. «Создание самостоятельной и совершенно свободной организации освобожденных масс».

«С точки зрения отрицательной или разрушающей, мы хотим: уничтожения, банкротства (!?), полной ликвидации государства... уничтожения всякого вмешательства в платеж долгов коллективных или частных, в передачу наследств; уничтожения всех налогов, уничтожения всей высшей и низшей государственной администрации, уничтожения сословий, бюрократии, армии, магистратуры (?), полиции, университетов, духовенства; уничтожения монополий, привилегий, личной собственности...»

«С точки зрения положительной... мы считаем необходимой организацию *революционных групп в революционные общины;* каждая община должна послать своих выборных со строго определенными поручениями в *очаги* (?) революции; затем как эти общины, так и эти очаги должны составить из себя федерации, должны постоянно поддерживать баррикады... на всех точках восставших стран (!?)... Делами федерации должны заправлять выборные, которые с этой целью разделяются на *совершенно независимые* группы, взаимно дополняющие и помогающие друг другу, например: группы, заведующие продовольствием, революционной защитой, организацией труда, предварительным задержанием капиталов, временной отдачей капиталов и инструментов работы в руки сельских и промышленных товариществ, путями сообщения, меной (?), просвещением и т. д.» (стр. 4—8).

* «Русские революционеры должны дать народному движению мировой характер, вне которого ни одно национальное или местное движение не может иметь успеха и необходимо погибнет».

Вот чего мы, божиею милостью революционная община русских анархистов в Женеве и проч. и проч., желаем и требуем. Мы требуем также, чтобы у народа не было никаких учителей (кроме нас, конечно) и чтобы он не поддавался никакому (кроме нашего) «не из него исходящему влиянию»».

Все это прекрасно. Но достоверно ли тебе известно, община анархистов, что твои требования и желания совпадают с требованиями и желаниями народа? Неужели ты, которая, по-видимому, так уважаешь народный разум,— неужели ты хоть единую секунду можешь думать, что народ, если бы он когда-нибудь мог узнать о твоих требованиях и желаниях, не расхохотался бы над ними и над тобою гомерическим смехом? Не нужно иметь ни особой проницательности, ни обширных знаний и глубокого ума для того, чтобы совершенно ясно видеть и понимать, что ты сама не знаешь, чего хочешь. Ты хочешь, чтобы никакой власти не было, и в то же время ты проектируешь федеративное государство с выборными от общин, с кучей всевозможных и даже невозможных министерств. Ты хочешь, чтобы эти министерства взаимно дополняли друг друга и, в то же время, чтобы они были совершенно независимы друг от друга. Ты хочешь уничтожить личную собственность и в то же время требуешь, чтобы «в передачу наследств никто не вмешивался», т. е. чтобы частное лицо могло оставлять после себя наследство, кому оно вздумает.

Ты хочешь уничтожения всех налогов и создаешь министерство народного продовольствия, путей сообщения, просвещения и т. п. Чем же эти министерства будут заведовать и чем они будут управлять, если общины не должны ничего давать ни на народное продовольствие, ни на просвещение, ни на содержание путей сообщения? Ты хочешь уничтожить государство и хочешь в то же время его банкротства. Как будто уничтоженное государство может обанкротиться? Ты хочешь уничтожения «всех существующих экономических и социальных учреждений» и в то же время оставляешь самое основное, существенное из всех учреждений — мену. Ты хочешь... но возможно ли перечислить все твои противоречивые желания, все твои непоследовательности, все твои ребячески наивные выходки? Нам бы пришлось тогда растянуть нашу статью на целый том. Однако мы не можем расстаться с этим курьезным продуктом нашей революционной мысли, не упомянув еще об одном, без сом-

нения, самом комическом требовании русских анархистов.

Всякому, конечно, известно, что существуют такие наивные люди, которые серьезно убеждены, что социальная революция может быть осуществлена посредством *бумажных декретов*, которые верят, что если сегодня будет издан декрет, упраздняющий государство, церковь и семью, то назавтра ни от государства, ни от церкви, ни от семьи и следа никакого не останется. Анархисты относятся к этим *бумажным* революционерам с глубочайшим презрением. Судя по этому презрению, можно было бы думать, что сами они не имеют с ними ничего общего, что сами они хотят не бумажной, а настоящей революции. И что же, однако, оказывается? Оказывается, что они-то именно и хотят сделать революцию единственно посредством *бумажек:* «Ближайшим средством для этого (т. е. всеобщего разрушения) мы, божиею милостью община анархистов, считаем: истребление всех свидетельств ренты, собственности, ипотек, денежных знаков, концессий, брачных и других свидетельств, паспортов, метрик и всяких гербовых бумаг» (стр. 6).

Чем же они отличаются от бумажных революционеров? Только тем, что последние хотят все уничтожить, прибавя к числу обращающихся в обществе гербовых бумаг еще несколько, а анархисты хотят все уничтожить, спалив огнем всю гербовую бумагу. Но не та же ли это глупость, только под другим соусом?..

О, бедная русская революционная мысль, в какие непроходимые дебри самопротиворечий, нелепости и бессмыслиц ты забрела! Очнись, одумайся, стряхни с себя всю эту напускную глупость, выбирайся скорее из грязного и тинистого болота *анархии* на твердую почву, а то, пожалуй, ты увязнешь в нем по уши!

Впрочем, мы коснулись еще только самых невинных и безопасных областей этого болота. Произрастающие здесь глупости и бессмыслицы отличаются вообще крайней наивностью и добродушием. Видно, что они вылились, так сказать, прямо от сердца и что люди, их проповедующие, искренно веруют в их непреложную истинность... Потому они не возбуждают в вас никакого другого чувства, кроме разве сожаления. Вы созерцаете их как курьез и невольно говорите про себя: «Прости им, всемилосердный и всепрощающий здравый человеческий смысл, прости им, не ведают, что говорят!» [...]

СОДЕРЖАНИЕ

Другие книги нашего издательства:

Философия. История философии

Асмус В. Ф. **Платон.**
Асмус В. Ф. **Проблема интуиции в философии и математике.**
Асмус В. Ф. **Немецкая эстетика XVIII века.**
Майоров Г. Г. **Философия как искание Абсолюта.**
Майоров Г. Г. **Формирование средневековой философии: Латинская патристика.**
Зубов В. П. **Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия.**
Зубов В. П. **Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди.**
Соколов В. В. **Средневековая философия.**
Соколов В. В. **От философии Античности к философии Нового Времени.**
Хвостов В. М. **Очерк истории этических учений. Курс лекций.**
Джохадзе Д. В., Джохадзе Н. И. **История диалектики. Эпоха античности.**
Могилевский Б. М. **Платон и сицилийские тираны. Мудрец и власть.**
Завалько Г. А. **Проблема соотношения морали и религии в истории философии.**
Бирюков Б. В. **Трудные времена философии.** В 4 кн.
Юшкевич П. С. **Столпы философской ортодоксии.**
Койре А. **Очерки истории философской мысли.**
Оруджев З. М. **Природа человека и смысл истории.**
Оруджев З. М. **Способ мышления эпохи. Философия прошлого.**
Оствальд В. **Натур-философия. Лекции, читанные в Лейпцигском университете.**
Альберт Х. **Трактат о критическом разуме.**
Шишков И. З. **В поисках новой рациональности: философия критического разума.**
Шишков И. З. **Современная западная философия. Очерки истории.**
Фулье А. **Ницше и имморализм.**
Бугера В. Е. **Социальная сущность и роль философии Ницше.**
Розин В. М. **Демаркация науки и религии. Анализ учения и творчества Э. Сведенборга.**
Везен Ф., Федье Ф. **Философия французская и философия немецкая; Воображаемое. Власть.** Под ред. *Бибихина В. В.*
Абачиев С. К. **Современное введение в философию.**
Абачиев С. К. **Эволюционная теория познания. Опыт систематического построения.**
Башкова Н. В. **Преображение человека в философии русского космизма.**
Кнорре Б. К. **В поисках бессмертия: Федоровское религиозно-философское движение.**
Донской Б. Л. **Реальная действительность: Что такое вещь?**
Донской Б. Л. **Реальная действительность: Что такое свойство?**
Ефимова И. Я. **Карл Густав Юнг и древнеиндийская философия сознания.**
Гиндилис Н. Л. **Научное знание и глубинная психология К. Г. Юнга.**
Саврей В. Я. **Александрийская школа в истории философско-богословской мысли.**

Серия «Bibliotheca Scholastica». Под общ. ред. *Апполонова А. В.* Билингва: параллельный текст на русском и латинском языках.

Вып. 1. *Боэций Дакийский.* **Сочинения.**
Вып. 2. *Фома Аквинский.* **Сочинения.**
Вып. 3. *Уильям Оккам.* **Избранное.**
Вып. 4. *Роберт Гроссетест.* **Сочинения.**

Другие книги нашего издательства:

История России и СССР

Степанищев А. Т. **История России IX–XVII веков: От Российской государственности до Российской империи.**
Ильичев А. Т. **Справочник по русской истории. Киевская Русь.**
Ильичев А. Т., Ляшенко А. Г. **Справочник по русской истории: Южнорусские княжества; Владимирская Русь.**
Кульпин Э. С. **Путь России: Генезис кризисов природы и общества в России.**
Кульпин Э. С. **Золотая Орда. Проблемы генезиса Российского государства.**
Егоров В. Л. **Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв.**
Ельянов Е. М. **Иван Грозный — созидатель или разрушитель?**
Хорошкевич А. Л. **Русь и Крым: От союза к противостоянию.**
Зубов В. П. **Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди.**
Кистерев С. Н. (ред.) **Очерки феодальной России.** Вып. 1–8.
Тимошина Л. А. (ред.) **Архив гостей Панкратьевых XVII – начала XVIII в.**
Пономарев А. Л. **Деньги Золотой Орды и Трапезундской империи.**
Гришин И. В., Клещинов В. Н. **Каталоги русских средневековых монет.**
Амосов А. А. **Лицевой летописный свод Ивана Грозного.**
Сенчакова Л. Т. (ред.) **Приговоры и наказы крестьян Центральной России. 1905–1907.**
Миронов А. Е. **Столкновение: Путь в бездну.**
Миронов А. Е. **1941-й: Последний шанс (Германия—СССР).**
Робертс Дж. **Победа под Сталинградом. Битва, которая изменила историю.**
Никаноров Г. Л. **Надрыв: Правда и ложь отечественной истории XX века.**
Барский Л. А. **Сталин. Портрет без ретуши.**
Бузгалин А. В., Колганов А. И. **Сталин и распад СССР.**
Калинин Л. А. **Интервью со Сталиным.**
Плотников А. Ю. **Русская дальневосточная граница в XVIII — первой половине XX в.**
Плотников А. Ю. **Прибалтийский рубеж: К десятилетию заключения российско-литовского договора о границе.**
Гришина Р. П. (ред.) **Национальный вопрос на Балканах через призму мировой революции.**
Михалева В. М. и др. (ред.) **Реввоенсовет Республики. 1920–1923.**
Ященко В. Г. **Антибольшевистское повстанчество в Нижнем Поволжье и на Среднем Дону: 1918–1923.**
Ахметьева Н. П. **Род Гаттенбергеров на службе России.**
Сенин А. С. **Московский железнодорожный узел. 1917–1922 гг.**
Сенин А. С. **Министерство путей сообщения в 1917 году.**
Цимбаева Е. Н. **Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX в.**
Карнович Е. П. **Родовые прозвания и титулы в России и слияние иноземцев с русскими.**
Жизнь в свете, дома и при дворе. Правила этикета для России конца XIX века.
Черчилль У. **Мировой кризис. 1918–1925 гг.**
Мазаев А. И. **Искусство и большевизм (1920–1930-е гг.).**
Манин В. С. **Искусство в резервации. Художественная жизнь России 1917–1941 гг.**
Стигнеев В. Т. **Век фотографии. Очерки истории отечественной фотографии.**
Хан-Магомедов С. О. **100 шедевров советского архитектурного авангарда.**